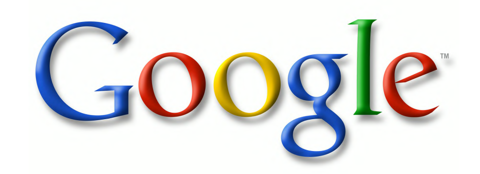
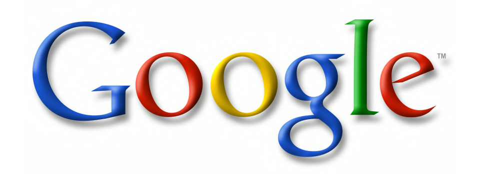






Es gehört in Wahrheit ein Genie dazu, um
[illegible] so gemüthlich zu gestalten, wie er in diesem
[illegible] [illegible] in [illegible] [illegible]. [illegible] gemüthlichen [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] zu [illegible]. [illegible]
aber [illegible] [illegible], [illegible] [illegible] [illegible] nicht
nicht anfangen läßt; man hat [illegible] [illegible]
[illegible], aber [illegible] [illegible] [illegible] in die [illegible]
[illegible] in [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] und
[illegible] [illegible] [illegible] fein [illegible].

Encyklopädie

der

theologischen Wissenschaften.

Von

Dr. Karl Rosenkranz,

außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle.

Halle,

bei C. A. Schwetschke und Sohn.

1831.

Zueignung

an

meine Freunde,

Wilhelm Georg Volk,
Regierungsreferendarius zu Magdeburg,

und an

Friedrich Wilhelm Genthe,
Doctor der Philosophie zu Eisleben,

zum

Denkmal

unserer Gespräche und Streitigkeiten über die in diesem Buche verhandelten Gegenstände.

Vorerinnerung.

Da ich mich, so viel an mir lag, bestrebt habe, in dem Folgenden die Idee der Theologie, den Begriff der besonderen von ihr umschlossenen Wissenschaften und den innigen Zusammenhang derselben unter einander, mit klaren Worten zu entwickeln, auch dem Ganzen die ihm zukommende Haltung zu geben, daß es sich selbst trage und rechtfertige, so will ich nur einige Bemerkungen über den Standpunct voranschicken, von dem aus ich bei meiner Arbeit ausgegangen bin. Die Kritik jedoch, welche mich lange beschäftigte, bevor ich zu der positiven Gestalt der Encyklopädie gelangte, in der sie dem geneigten Leser nun vorliegt, kann ich hier nicht mittheilen. Sie allein würde Gegenstand einer eigenen weitläufigen Darstellung sein müssen; ich habe daher im Verlauf der Abhandlung selbst mehrfach die Hauptpuncte meiner Abweichungen mit Kurzem angedeutet, um den historischen Zusammenhang meiner Ansicht mit anderen Auffassungen wenigstens insoweit zu berühren, daß man erkenne, wie sie nicht eine willkürlich gemachte, sondern eine gewordene ist.

Die Theologie (hierüber ist man nicht streitig,) ist die Wissenschaft der Religion. Als Wissenschaft macht sie unausbleiblich die Forderung, System zu sein. Sie muß von der Wahrheit ihres Inhaltes den Beweis führen, um durch denselben die Gewißheit von der Realität der Wahrheit zu erzeugen.

Aber als wissenschaftliche Erkenntniß ist diese Gewißheit keine unmittelbare. Die Empfindung ist sich unmittelbar gewiß; sie verlangt keinen Beweis; was soll er mir, ruft sie aus, fühle ich nicht, daß ein Gott ist? Das Gefühl zieht sich hinüber in die Vorstellung, welche dem Inhalt des Empfindens eine bestimmtere Form in Bildern u. dgl. ertheilt und darin mit ihrer Gewißheit ruhet. Sie erblickt die Wahrheit in ihren mannigfaltigen Anschauungen; sie befriedigt sich vollkommen, wenn sie z. B. von Christus als dem Erlöser der Menschheit sagt: Er ist das Lamm, welches die Sünde der Welt trägt! — Die Wissenschaft reicht weder mit dem Fühlen noch mit dem Vorstellen aus, wenn auch ihr Gehalt an sich darin lebt. Sie bedarf des Gedankens, als des eigensten Wesens der Sache. Das Denken ist nicht blos ein äußerlich logisches, welches darauf achtet, daß keine falsche Coordinationen und Subsumtionen, keine unrichtige Schlüsse u. s. w. gemacht werden, sondern das Denken ist auch die einfache Lebendigkeit der Sache selbst. Oder vielmehr, dies erst ist das wahrhafte von der Reflexion befreite Denken.

Die ganze Bewegung der Wissenschaft muß die Bewegung der Sache, um welche es in ihr zu thun ist, selbst sein. Diese Seite der Selbstbewegung der Substanz ist die dialektische, durch welche allein der Inhalt in seiner eigenthümlichen, vollendeten Form erscheint. Die Wissenschaft erzeugt diese Form nicht auf eine dem Inhalt äußerliche Weise. Der Inhalt hat an sich selbst diese Form, lebt nur in ihr und kann sie also nicht um sich thun, wie einen Mantel, welchen ihm die Dialektik schenkte, um ihn herauszuputzen. Indem er nun gar nicht ohne seine Form ist und zugleich mit sich seine Form entwickelt, so hat die Wissenschaft, wenn man in ihr auf das erkennende Subject reflectirt, den Inhalt nur in seiner Form darzustellen, eben weil die Form nirgend anderswo, sondern nur im Inhalt ist. Hegel hat für diese Selbstständigkeit des Objectes gegen das es auffassende Subject sich des vortrefflichen Ausdrucks bedient, daß dasselbe dem Begriff zuzusehen habe, wie er in eigener Thätigkeit sich gestaltet. In der wissenschaftlichen Darstellung muß daher die Sache und deren Form eben so identisch sein, wie diese Identität an sich da ist. Wo daher die Dialektik nicht die dem Stoff inwohnende Bewegung ist, vielmehr nur von dem Philosophirenden ausgeht, da ist sie als subjectiv nothwendig auch nicht mit dem Object identisch und deswegen unwahr. Nur insofern dem Denkenden gelingt, sich ganz zu vergessen, gänzlich der Sache sich zu ergeben und von ihrer Kraft völlig ergriffen zu werden, kann er hoffen,

die objective Dialektik zu erreichen und aufzuhören, ein blos construirender Theologe oder Philosoph zu sein. Die Theologie kann darum, will sie anders ihrem Begriff als Wissenschaft entsprechen und mit dem Wissen der göttlichen Dinge Ernst machen, der Dialektik nicht entbehren. Von Begriff zu Begriff, vom einfachsten und tiefsten Element an, stufenweise, muß sie ihren organischen Zusammenhang ausbreiten.

Daher ist der Theologie die Form so nothwendig als der Inhalt, weil sie nicht, wie die Religiosität an sich, in den weicheren und farbigeren Formen des Gefühls und der Vorstellung verbleiben kann, welche für sich gleichgültig dagegen sind, daß sie es nicht zum absoluten Verständniß Dessen bringen, was sie glauben. Die Theologie soll dagegen nicht blos gläubig sein, denn sie ist nur dadurch Theologie, daß sie durch das Denken allen Zweifel am Glauben überwunden hat. Der Gedanke allein ist die Gestalt des wissenden Geistes, über welche hinaus keine andere mehr liegt und in welcher allein die Gewißheit Ruhe finden kann. Nicht so rechtfertigt er den Glauben, daß er allerlei Gründe zusammensuchte, welche es plausibel machen könnten, ihn, wenn nicht für wahr, mindestens für wahrscheinlich zu halten. Nicht färbt er den Reichthum der unendlich vielen Vorstellungen des Glaubens um, so daß, was im Kreise des vorstellenden Bewußtseins frisch und bunt und blühend erschien, im Kreise des Denkens durch die Zaubergewalt der allgemeinen Nothwendigkeit ver-

[illegible]

welkte und verbleichte. Ohne solche kleine Künste, die Ueberzeugung durch einige Gründe zu stützen, ohne ein solches Auswechseln der Vorstellung in den Gedanken, als ob nur aus einer Sprache in die andere übersetzt würde, ist er die einfachste Form, in welcher die Religion überhaupt dem Bewußtsein sich manifestiren kann. Freilich, wer die Nothwendigkeit nicht liebt, wer das Schlichte und Einfache nicht ertragen kann, wer des Denkens Anstrengung fürchtet und flieht, der kann auch nicht zur Wissenschaft kommen. Ist es ihm, äußerer Umstände halber, unmöglich, ihrer Anforderung zu entgehen, so wird er sich schon mit dem bekannten Spruch zu helfen wissen, daß die Speculation ein hohles, menschliches Gemächte sei, was nicht gehörig in das praktische Leben eingreife, worauf es doch hauptsächlich ankomme. Ein solcher Sophist wird höchstens als einzig werthvolles Resultat des Denkens angeben, wie man durch seine Vermittelung recht eclatant sich zu überzeugen vermöge, daß man nichts zu wissen im Stande sei.

Daß die Religion vornehmlich in nicht wissenschaftlicher Form existirt, daß die meisten und oft gerade die besten Christen nicht zu sagen wissen, warum sie das glauben, ist nicht zu leugnen. Aber diese Erfahrung kann den Theologen nicht berechtigen, denselben Standpunct einzunehmen und im Glaubem als solchem zu verharren; im Gegentheil ist er als Christ zugleich Theologe nur insofern, als er nicht blos glaubt, was er glaubt, sondern auch mit Klarheit und Bestimmtheit weiß, warum er das

glaubt, woran er glaubt; der Glaube schließt nicht das Wissen, das Wissen schließt nicht den Glauben von sich aus, weil der Glaube an sich Wissen ist. Die Lehre der Religion, worin sie für das allgemeine Bewußtsein sich ausspricht und sich an dasselbe bringt, ist dem Inhalt nach mit der Theologie identisch, aber der Form nach von ihr unterschieden. Ein Katechismus und eine Dogmatik liegen noch eine ganze Strecke Weges aus einander. Zur Theologie wird die Lehre der Religion erst, wenn der strenge Beweis ihrer Wahrheit eintritt, der kein anderer ist, als der absolute Begriff der Sache. Er ist die einzige Form, in und mit welcher die Religion sich zur Wissenschaft bildet. Inhalt und Form, Sache und Beweis, Realismus und Idealismus, oder wie man sonst die Identität des Objectes und des erkennenden Subjectes aussprechen möge, müssen in der Theologie sich auf das Tiefste durchdringen, weil in der Wissenschaft der Form der Inhalt, dem Inhalt die Form unerlaßlich ist.

Die Christliche Religion als die des offenbaren Geistes hat nicht blos eine Lehre der Wahrheit für das gemeinsame Bewußtsein, wie die Morgenländischen Religionen, hat nicht blos eine Philosophie als ein dem Glauben exoterisches Denken, wie die antike Welt, sondern eine Wissenschaft ihrer Lehre, eine Theologie. Indem aber die Philosophie auf die Vollendung des Wissens überhaupt ausgeht, hat auch die Theologie von jeher zu ihr als der absoluten Wissenschaft ein inneres Verhältniß gehabt. Dies ist an

sich einer dreifachen Beziehung fähig, weil die Theologie der Philosophie entweder übergeordnet, oder ihr untergeordnet oder endlich beigeordnet werden kann. Wird die Philosophie *der Theologie subordinirt*, so nimmt sich die Theologie ihren Inhalt aus der Historie als einen gegebenen, der für sich unbedingt wahr ist. In dieser Stellung soll die Philosophie nur das Instrument der theologischen Reflexion abgeben, um die Massen der Begriffe in äußerlicher Ordnung eintheilen und logisch disponiren zu helfen. — Wird umgekehrt die Theologie *der Philosophie subordinirt*, so erscheint das theologische Element in dieser Abhängigkeit nur als ein für sich unselbstständiges Beispiel. Diese Stellung wird der Theologie gewöhnlich von solchen Theologen gegeben, welche im Grunde nur ein einziges philosophisches System kennen und nun in ihrem Denken ohne rechte Selbstthätigkeit sich auf dessen Vorausdenken verlassen. Ein solches Verfahren im Studium der Philosophie und in ihrer Anwendung auf die Theologie hat allerdings die positive Seite an sich, daß irgend eine bestimmte Richtung einseitig verfolgt und consequent durchgebildet wird. Die negative besteht darin, daß alle theologische Begriffe in der Verkürzung jener Einen Tendenz gesehen werden. So ist bei den durch die Kantische Philosophie erregten Theologen der Begriff der Moralität unstreitig sehr gut entwickelt, z. B. bei *Ammon*. Aber wie sehr sind durch eben diesen Begriff die dogmatischen Begriffe, und gerade die tiefsten, in das Flache hin verändert worden!

stecke sie im Philosophen oder im Theologen, kann wieder die Fackel des alten, schlachtenreichen Rangstreites anzünden; denn bei jeder anderen Stellung, sei es der Ueberordnung der Philosophie über die Theologie oder der Unterordnung der Philosophie unter die Theologie, leidet die Philosophie so viel als die Theologie.

Die Philosophie ist die Wissenschaft in ihrer reinsten Form und in der *Totalität aller ihrer Glieder*. Die Theologie ist daher in dem Inbegriff aller Wissenschaften nothwendig miteinbegriffen. Aber gerade diese Versöhnung der *ganzen* Wissenschaft scheint man zu fürchten. So oft schon davon die Rede gewesen, scheinen die Theologen eine solche *Einschließung* der Theologie in den Cyclus der Wissenschaften an und für sich als eine ungerechte Begrenzung, als einen nicht zu duldenden Abbruch anzusehen, welchen die Philosophen ihnen zufügen wollten. Besonders eifern diejenigen, welche von der Philosophie keine Idee und von der Sympathie der Wissenschaften keinen Begriff haben, auf das Nachdrücklichste gegen jede Annäherung der Theologie an die Philosophie. Aus einer wirklichen Identität der Philosophie mit der Theologie wissen sie die unglückseligsten Folgen für ächte (d. h. trockene und gedankenlose) Gelehrsamkeit, für Moralität, für Kirchenthum u. s. w. zu weissagen. Die herkömmliche Wendung, deren sie sich zur Rechtfertigung und Stabilirung ihrer Ansicht, meistentheils nicht ohne Effect, zu bedienen pflegen, ist die, daß sie die *Subordination* der Phi-

Freunde mich darauf aufmerksam gemacht haben, daß de Wette in seinen, vor einigen Jahren gedruckten, mir aber unbekannt gebliebenen Reden über die Religion die Aegyptische Religion besser behandelt habe. So habe ich nun auch gegen den Fleiß und die schätzbaren Kenntnisse Bertholdt's nichts. Allein er schrieb eine theologische Wissenschaftskunde in zwei Bänden, welche ein wahres Irrsal ist. Die nur vorbereitenden, nicht theologischen Disciplinen nehmen darin gerade eben so viel Raum hinweg, als die theologischen, nämlich einen ganzen Band. Nach ihm soll der Theologe alle mögliche Wissenschaften sich aneignen; alle mögliche Sprachen erlernen; eines gesunden, logisch geregelten Denkens sich befleißen; gewiß Alles sehr löblich. Aber die Art und Weise der Ausführung ist gänzlich abgeschmackt. Kaum wird man uns glauben, wenn wir als Beispiel erwähnen, daß unter den philosophischen Vorwissenschaften, dicht vor der Geschichte der Philosophie, eine Diätetik zu stehen kommt! Leider kann man nach dem Zuschnitt des ganzen Buchs, bei seiner ordentlichen Unordnung, der Vermuthung keinen Raum geben, daß der Verfasser mit dieser Stellung habe witzig sein wollen. —

Der für die höchsten Interessen der Menschheit so merkwürdige Streit über das Primat der Theologie oder Philosophie, Offenbarung und Selbstbewußtsein, Glauben und Vernunft, ist von dem großartigen Charakter, welchen er früher hatte, durch die Journalistik in ein der

Die Theologie (hierüber ist man nicht streitig,) ist die Wissenschaft der Religion. Als Wissenschaft macht sie unausbleiblich die Forderung, System zu sein. Sie muß von der Wahrheit ihres Inhaltes den Beweis führen, um durch denselben die Gewißheit von der Realität der Wahrheit zu erzeugen.

Aber als wissenschaftliche Erkenntniß ist diese Gewißheit keine unmittelbare. Die Empfindung ist sich unmittelbar gewiß; sie verlangt keinen Beweis; was soll er mir, ruft sie aus, fühle ich nicht, daß ein Gott ist? Das Gefühl zieht sich hinüber in die Vorstellung, welche dem Inhalt des Empfindens eine bestimmtere Form in Bildern u. dgl. ertheilt und darin mit ihrer Gewißheit ruhet. Sie erblickt die Wahrheit in ihren mannigfaltigen Anschauungen; sie befriedigt sich vollkommen, wenn sie z. B. von Christus als dem Erlöser der Menschheit sagt: Er ist das Lamm, welches die Sünde der Welt trägt! — Die Wissenschaft reicht weder mit dem Fühlen noch mit dem Vorstellen aus, wenn auch ihr Gehalt an sich darin lebt. Sie bedarf des Gedankens, als des eigensten Wesens der Sache. Das Denken ist nicht blos ein äußerlich logisches, welches darauf achtet, daß keine falsche Coordinationen und Subsumtionen, keine unrichtige Schlüsse u. s. w. gemacht werden, sondern das Denken ist auch die einfache Lebendigkeit der Sache selbst. Oder vielmehr, dies erst ist das wahrhafte von der Reflexion befreite Denken.

ihres Zwiespaltes gewordenen Standpunct nicht wieder rückgängig zu machen.

Daß die Theologie für sich es nicht mit der Logik, Physik, Psychologie, Politik, Kunst u. s. f. als solchen zu thun habe, sondern daß diese Wissenschaften der Philosophie angehören, darüber verständigt man sich wohl. Aber in der Theologie treffen die Philosophie und Theologie als solche direct zusammen. ~~Denn eine Philosophie ohne Theologie ist keine Philosophie.~~ Als Christliche macht jedoch die Theologie die nämlichen Ansprüche, wie die Philosophie, die letzten Bestimmungen der Religion überhaupt anzugeben. Ihr Inhalt ist durchaus absoluter Natur. Indem es sich also in beiden Regionen um denselben Gegenstand handelt, und indem er von beiden Seiten her absolut begriffen werden soll, — ohne welches Begreifen die Wissenschaft ihrem Zweck, Wissenschaft zu sein, nicht entspräche —, so können sich Philosophie und Theologie in der Theologie als solcher nicht ausschließend gegen einander verhalten. Der Theologe soll nicht blos sagen, daß seine Wissenschaft die höchste sei; er soll nicht blos eine ihn subjectiv erhebende Ahnung ihrer Hoheit haben; er soll auch ein bestimmtes, objectives Bewußtsein darüber erringen. Und dies kann ihm nur die theologische Erkenntniß selbst geben. Ein so durchdringendes Studium ihrer Wissenschaft wird von vielen Theologen, wenn auch nicht gerade für einen Ueberfluß,

doch für eine Unmöglichkeit gehalten. Allein, wenn einmal von der Theologie als solcher die Rede ist, so kann man sich mit den Bedingtheiten und Zufälligkeiten des Lebens, besonders des sogenannten praktischen, nicht in limitirende Verhandlungen einlassen, um vielleicht die humane Antwort herauszulocken, daß eine solche Bildung sehr schön und wünschenswerth, den Meisten aber zu erwerben unausführbar sei. Diese subjectiven Hindernisse, wie Unfähigkeit des Talentes, Zeitmangel u. s. f., gehen den Begriff der Theologie selbst nichts an, der seiner Würde einmal nichts vergeben darf, und, beengten Candidaten, verkommenen Landpredigern zu Liebe, seine Prätensionen nicht ermäßigen kann. Unsere Universitäten haben auch nichts Anderes im Sinn, als dem Theologen eine seiner Wissenschaft nothwendige allseitige Bildung zu verschaffen. Den Medicinern und Juristen, sind sie nur sonst in ihrem Fach tüchtig, sieht man es nach, wenn sie im Studium der Philosophie lau und verdrossen sind. Von dem Theologen aber verlangt man, daß er außer seinem speciellen Lehrcursus auch in der philosophischen Facultät einen möglichst vollständigen Cursus durcharbeite. Kaum brauche ich, um dem Gesagten ein historisches Relief zu geben, daran zu erinnern, daß nicht blos durch ihren Beruf dazu aufgeforderte akademische Lehrer, sondern auch viele Prediger jenen Begriff der Theologie durch die regste wissenschaftliche Thätigkeit an den Tag gelegt und oft in äußerlich sehr kümmerlichen Lagen und ohne Vernachlässi-

gung ihres Amtes, was die Begeisterung der Sache vermöge, auf die schönste Weise gezeigt haben.

Wenn ich nun von dem Standpunct aus, daß der Gegensatz zwischen Philosophie und Theologie nichtig ist, eine Entwicklung der theologischen Disciplinen — in freilich noch sehr mageren Umrissen — versucht habe, so kann es äußerlich scheinen, als wenn ich eben so gut als Andere in den zuvor gerügten Fehler einer Subordination der Theologie unter die Philosophie verfallen sei, weil ja offenbar das System, von welchem ich durchweg ausginge, das *Hegel'sche* sei, meine Arbeit also wesentlich eine *Anwendung* desselben auf die Theologie enthalte.

Und gewiß werde ich mich sehr glücklich schätzen, wenn man finden sollte, daß ich die theologischen Wissenschaften dem Hegel'schen System der Philosophie näher gebracht, daß ich sie wirklich zu einem integrirenden Moment desselben erhoben hätte. Denn eben dies System hat den Hader der Philosophen und Theologen zu schlichten angefangen und die vollkommenste Organisation der Wissenschaft begründet. Abstrahiren wir von Hegel's ausgeführteren Arbeiten, der Phänomenologie, der Logik, dem Naturrecht, beschränken wir uns nur auf die Encyklopädie, so müssen wir gestehen, daß dieselbe bei allen durch die Neuheit der Gedanken oft unvermeidlichen Unebenheiten der Darstellung, bei dem schwerfälligen Aussehen, was ihr die zwischenlaufende Polemik gibt, bei allen Lücken des Details, worauf Hegel selbst mit der größten Umsicht aufmerksam

macht, doch auf eine höchst bewunderungswürdige Art dasjenige positiv geleistet hat, was *Schelling* zu Anfang unseres Jahrhunderts in seinen herrlichen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums mehr polemisch und andeutend von der Philosophie als dem Pantheon aller besonderen Wissenschaften forderte. Ein mit tieferem Geist, mit reicherer Sachkenntniß, mit consequenterem Fortschritt entfalteter Zusammenhang der Idee in sich und durch sich selbst, frei von dem erkennendem Subject, als jene Encyklopädie gewährt, ist noch nicht gegeben.

Die theologische Encyklopädie muß nun innerhalb des Systems der Wissenschaft an und für sich ihre bestimmte Stelle finden. Diese ergibt sich in der Philosophie des Geistes, dem dritten Theile der philosophischen Encyklopädie, und zwar in der dritten Abtheilung derselben, der Philosophie des absoluten Geistes. Hier zeigt Hegel den Uebergang der Kunst in die Religion als den der Schönheit in die Wahrheit. Und hier hat die Theologie am *Begriff der geoffenbarten Religion* ihren systematischen Ausgangspunct. So gut die Rechtswissenschaft an dem Begriff des Rechtes, so gut die Aesthetik an dem Begriff der Kunst ihre Initiative haben und mit ihrer vollständigen Deduction keineswegs aus der absoluten Wissenschaft sich entfernen, sondern nur dies besondere Moment der Idee, Recht, Kunst, nach allen Seiten hin entwickeln, eben so entfaltet die Theologie die Idee der geoffenbarten Religion nach allen Richtungen hin und nimmt daher auch die histo-

rischen Elemente derselben insofern in sich auf, als sie die Vernunft des speculativen Inhaltes der Idee in der explicirten Gestalt der Erscheinung erblicken lassen. — Dennoch ist die Theologie eine völlig in sich abgeschlossene Wissenschaft, deren specifische Einheit darin liegt, daß sie das Leben des Menschen in Gott und Gottes im Menschen betrachtet. Diese höchste Bestimmtheit des Geistes, welche alle andere Verhältnisse in sich absorbirt, läßt sie auch alle, wären sie gleich außerdem schon vorgekommen, in diesem Licht erscheinen und kann nicht gründlich verstanden werden, ohne die Erkenntniß des Gedankens, der Natur und des Geistes überhaupt vorauszusetzen. —

Man hat die theologische Encyklopädie bisher zu sehr als ein Aggregat verschiedener Wissenschaften behandelt. Die Encyklopädieen von Kleuker, Tittmann, Thym, Planck u. A. haben diesen Standpunct zur Genüge durchgearbeitet. Schleiermacher erhob sich zu einer höheren Ansicht. Auf eine präcise Weise suchte er den organischen Zusammenhang der theologischen Disciplinen anschaulich zu machen. Gab man sich früher einem leichtsinnigen, in das Grenzenlose zerspaltenden Eintheilen hin, so erwarb sich Schleiermacher das Verdienst, die besonderen Begriffe durch ihre gegenseitige Beziehung schärfer zu bestimmen. — Auch hatte man früher die Ansicht, als wenn die Encyklopädie, um den, so zu sagen, osteologischen Zusammenhang der Disciplinen hervorzukehren, nur die schematische Ordnung derselben anzugeben, alles Be-

sondere aber, also alle eigentliche Sachbestimmung, wegzulassen habe. Allein hierüber ist man jetzt weg, weil sich die Leerheit und Unbestimmtheit einer solchen registrirenden Nomenclatur bald ergeben hat. — Die Begriffe der besonderen Disciplinen, welche die Momente Einer Wissenschaft ausmachen, werden nur dadurch zur Reinheit und Bestimmtheit entwickelt, daß sie alle gleiches Recht empfangen. Daher schien es mir vorzüglich nothwendig, die Totalität auch in ihrer Realität, nicht blos in formeller Hinsicht darzustellen. So nur durfte ich hoffen, viele noch schwankende Begriffe festzustellen und den Zusammenhang derselben vor Willkür zu verwahren, welche bei dem Entwurf encyklopädischer Uebersichten nur zu leicht und unbewußt sich einschleicht, weil man Alles im Großen zu behandeln sich aufgefordert sieht. Es sei mir vergönnt, nur obenhin auf einige solcher Puncte aufmerksam zu machen.

In der Dogmatik stellt man gewöhnlich ganz verschiedene Gesichtspuncte neben einander. Die biblische und kirchliche Lehre, die Erwähnung der Ansichten der berühmtesten Theologen und Philosophen, endlich eigenes Raisonnement werden ohne innere Verbindung vermischt. Allerdings will auch ein jeder dieser Standpuncte, der biblische, symbolische, historische und speculative sein Recht haben; allein jeder in seinem Gebiet. Die Auseinanderstellung derselben scheint daher der einfachste und nothwendigste Schritt zu sein, welcher geschehen muß, um die bestehende Verwir-

rung zu lösen. Wenn die Parallelisirung vollständig ist und von einer Kritik begleitet wird, wie in Wegscheider's Institutionen, so ist wenigstens das Verdienst des Strebens anzuerkennen, die mannigfaltigen Differenzen durch die Epikrisis zu einer Identität zu erheben; wollte man daher Wegscheider's System rein für sich darstellen, so würde man sich eigentlich nur an die zu Ende eines jeden Abschnittes befindliche Beurtheilung der verschiedenen Dogmen zu halten haben; alles Uebrige fällt in die Rubrik der Geschichte. Ist dagegen, wie in Tzschirners Dogmatik, gar kein fester Ton da, sondern wird mit der Darstellung des systema biblicum und der sententia rationalistarum nur abgewechselt, so geht man von Gegensatz zu Gegensatz und weiß gar nicht, woran man ist. Besonders sind die sogenannten Prolegomena der Dogmatik eine ekle Zusammenhäufung der heterogensten Dinge, als in welchen Psychologie, Anthropologie, Religionsphilosophie und zuweilen auch noch andere Wissenschaften bunt durcheinander vorgetragen zu werden pflegen. So different Marheineke und Schleiermacher in ihren dogmatischen Systemen sind, so sind sie doch diejenigen Theologen, welche durch wahrhafte Bildung der Wissenschaft, durch Originalität des Gedankens wie durch Vollendung der Darstellung von entgegengesetzten Seiten her in der Dogmatik den Preis über alle Andere davon

[illegible]

Besonders wäre zu wünschen, daß wir auch eine Christliche Ethik in der streng wissenschaftlichen Behandlung besäßen, welche Marheineke der Dogmatik hat angedeihen lassen. Denn durch die kirchliche Norm ist die Dogmatik im Ganzen immer noch mehr in Ordnung, als die Ethik. So gänzlich unbestimmt ist sie geworden, daß Nitzsch neuerlich zu dem verjährten, lange vor Calixtus schon in der Römischen Kirche durch die Scholastiker überwundenen Standpunct zurückgehen konnte, sie wieder mit der Dogmatik vereinigen zu wollen. Diese Arbeit ist wirklich nur ein Beweis, wie sehr das Bewußtsein über die Aufgabe der Ethik irr geworden ist; instinctmäßig sehnt sie sich also zur Dogmatik zurück, um von ihr Nahrung zur Wiedergeburt einzusaugen. Ein Hauptmangel ist auch hier der historische Ueberfluß, mit welchem die Wissenschaft, statt ihr Object auseinanderzusetzen, unbequem belästigt wird. Ich erwähne nur der, seit Garve und Kant vorzüglich, überall von den Theologen recipirten Kritik der verschiedenen Moralprincipien, des Stoischen, Epikuräischen u. s. w. Offenbar gehört eine solche Darstellung in die Geschichte der Philosophie oder speciell in eine Geschichte der Moral, welche der akademische Lehrer einleitend vortragen mag, um so das Christliche Princip der Moral deutlicher zu machen; aber in selbstständige Entwicklungen der Disciplin gehört die Historie nicht hin. Auch die Streitigkeiten über die Zusammenstimmung der rationellen und biblischen Moral, über die Differenz der Moral im Alten

und Neuen Testament nehmen gewöhnlich so viel Raum hinweg, daß für die wirkliche Exposition des Guten und Bösen wenig übrig bleibt. Die in manchem Betracht anzuempfehlende Christliche Moral von Schwarz z. B. durchwebt alle Begriffsbestimmungen mit historischen und oft sehr schlecht begründeten Notizen. Die Christliche Sittenlehre von de Wette entwickelt in ihrem ersten Theil mit Einsicht und Wärme das Princip der Offenbarung als das der Ethik — aber so allgemein, daß die Entwicklung eben so gut vor einer Dogmatik stehen könnte. Im zweiten Theil fällt die Geschichte der Christlichen Ethik ein, unstreitig die beste, durch viele zweckmäßige Excerpte brauchbarste Abtheilung; nun erst wird im dritten, am meisten mißrathenen Theil, nach Grundsätzen der Friesischen Philosophie, die Pflichten- und Tugendlehre vorgetragen. Immerhin aber ist diese Ethik den meisten vorhandenen vorzuziehen, wenn auch ihr Ende mit ihrem Anfang nicht eben harmonirt.

In der biblischen Theologie herrscht noch unendlich viel Vages und Schwankendes, weil sich die Dogmatik immer in ihren Buchstaben legt und ihn, den biegsamen, für sich ausprägt. Durch die Arbeiten von Eichhorn, Hug, de Wette, Gesenius, Ewald u. A. hat sie schon Vieles gewonnen und gewinnt sie noch immer mehr. Großes steht auch noch zu hoffen, wenn mit diesen historischen Forschungen die exegetischen erst in nähere Concordanz treten werden, wozu insofern Aussicht ist, als die

Exegese ihren dürren Charakter mehr und mehr zu verlieren und auf den Inhalt der Sache einzugehen beginnt. Olshausen's angefangener Commentar über die Evangelien, Tholuck's Römerbrief, Usteri's Paulinischer Lehrbegriff und ähnliche Arbeiten verrathen einen bedeutenden Umschwung, in welchem die Exegese begriffen ist. Ich habe mich auf diesem Felde hauptsächlich gegen den Begriff der Hülfswissenschaften gekehrt, weil durch ihn der Begriff des Theologischen oft ganz verwaschen wird. — Für die Kirchengeschichte ist noch immer das große Gebrechen ein Hinderniß, daß die Historiker in die ersten Zeiten der Kirche gewöhnlich sich so sehr vertiefen, daß sie die totale Veränderung, welche durch das Germanische Leben in das kirchliche eintritt, gar nicht recht verstehen. Raumer's Hohenstaufen haben hierin schon sehr günstig gewirkt, wie man bei Gieseler sehen kann. Leo's Handbuch der Geschichte des Mittelalters wird ebenfalls zur Metamorphose einer Menge falscher, festgewurzelter Ansichten beitragen und die Germanische Natur auch in ihrer kirchlichen Gestaltung reiner erkennen lassen. Die meisten Kirchenhistoriker des vorigen Jahrhunderts kranken an diesem Defect eines Organs für die Auffassung des Mittelalters, namentlich auch Spittler, dessen Handbuch jedoch, abgesehen von seinem nüchternen Deismus, in Betreff der Gruppirung und Cohärenz der Begebenheiten, noch nicht seines Gleichen wiedergefunden hat. Alle die unzähligen Compendien der Kirchengeschichte,

welche seit dem Ende des vorigen Jahrhunders, kaum kann man sagen, geschrieben, vielmehr verfertigt sind, stehen weit unter seiner Gelehrsamkeit und seinem das Verwandte sicher zusammengreifenden Ueberblick. Manche dieser Compendien, z. B. das von Danz, zeichnen sich durch Fülle, ja Vollständigkeit der literarischen Nachweisungen aus; aber wo ist in diesem Buch eine Spur von eigener Bewegung der Geschichte, wie dürr ist das Factische concipirt, wie todt stehen die verschiedensten Richtungen neben einander! Und was die Mittheilung von Originalstellen betrifft, so halte ich (wenn sie nicht etwas Besonderes beweisen sollen) die Veranstaltung eines eigenen Handbuches, wie Raumer es mit den Lateinischen Geschichtschreibern des Mittelalters gemacht hat, für bei weitem fruchtbarer, als eine solche atomistische unter den mageren Text gestellte Blumenlese, welche doch auch das Studium der Quellen nicht ersetzen, nur dazu anlocken kann. — Für die Christliche Archäologie hatte man gar keinen festen Anhalt. Man brachte sie in den allgemeinen Kirchengeschichten unter dem Artikel von den kirchlichen Gebräuchen und Einrichtungen so gut unter, als es sich wollte thun lassen. Monographisch arbeiteten indessen sowohl Katholiken als Protestanten einzelne Zweige derselben vortrefflich aus. Jüngsthin nun hat Rheinwald eine Gesammtdarstellung des Archäologischen versucht, welche sich durch Streben nach wissenschaftlicher Haltung auszeichnet und mehre sonst dahin gerechnete Elemente, wie die kirch-

liche Geographie, die Verfassung der Orden u. s. w. mit Recht daraus verweiset. Allein Rheinwald's Begriff des Archäologischen ist nach der einen Seite zu, wo er die politische Verfassung der Gemeine in sich aufnimmt, zu weit, und nach der anderen, wo er die Christliche Kunst nur in ihren Incrementen behandelt, zu enge. Im Zusammenhang mit dem Ganzen der Christlichen Geschichte ist daher die Archäologie auch von ihm noch nicht erkannt und bestimmt worden. Dies habe ich durch die Stellung versucht, welche sich durch den Begriff des Cultus, als das Princip der Archäologie, ergibt, wornach dieselbe zwischen die politische und dogmatische Geschichte der Kirche in die Mitte tritt. — Die Dogmengeschichte hat sich bei uns allmälig aus ihrer Verschlungenheit mit der politischen Geschichte der Kirche und mit der Dogmatik zu einer eigenen Wissenschaft hervorgebildet. Monographieen, und zum Theil sehr gute, liegen auch hier in Menge vor. Nur die so lange perhorrescirte Zeit der Scholastiker ermangelt noch immer derselben; Scotus Erigena, Bernhard und Abälard sind die einzigen, welche gründlicher studirt sind; von den anderen ist der Isisschleier immer noch nicht gehoben. Nur die ersten sechs Jahrhunderte der dogmatischen Bildung sind so ziemlich klar, denn für räthselhafte Einzelheiten wird der Stoff auch hier noch lange nicht ausgehen, hauptsächlich bei den Gnostikern. Mir war es besonders darum zu thun, eine Darstellung zu geben, welche den Unterschied der Behandlung dieser Disciplin nach den her-

gebrachten Perioden der Kirchengeschichte einerseits, nach der materiellen Differenz der dogmatischen Artikel andererseits (welche Methode von der doppelten Entstehungsweise der Disciplin aus der kirchenhistorischen Chronologie und dem Systematischen der Dogmatik herrührt und z. B. der Augusti'schen Darstellung, welche die Bahn brach, noch bedeutend anklebt) zur Einheit in sich aufhöbe. Deswegen habe ich die dogmatischen Richtungen als solche hervorgehoben.

Die praktische Theologie entbehrt noch am meisten einer ächt wissenschaftlichen Durchführung, denn sie gibt als Theorie der Willkür den meisten Spielraum und wird zu sehr von den jedesmaligen Bedürfnissen der Gegenwart bedingt. In meiner Darstellung diese Unsicherheit durch eine Copirung der bisherigen praktischen Theologie künstlich zu verbergen, wäre Charlatanerie gewesen. Lieber wollte ich diesen Theil in Verhältniß zu den vorhergehenden arm ausfallen lassen. Zu Vieles ist hier in der Umwandlung begriffen. Es läßt sich z. B. nicht mehr verhehlen, daß es in der evangelischen Kirche keine Pastoraltheologie geben kann; denn, seinem Amt mit Würde und Erfolg vorzustehen, kann der Prediger keiner besonderen Moral genießen. Die Seelsorge läßt sich nicht in Regeln zusammenfassen — außer was die Dogmatik, Ethik und Bibel suppeditiren. Will der Prediger durch ein expreß eingerichtetes, mit Reflexion erzeugtes Betragen auf die Glieder seiner Gemeine einwirken,

so ist ein solcher Standpunct jedesmal der Anfang des Pfaffenthums. Nicht als sollte der Geistliche seinen Beruf nicht mit Ueberlegung und Besonnenheit erfüllen; aber das soll jeder Mensch, und die Worte, Taubenunschuld mit Schlangenklugheit zu **vereinigen**, gelten Allen. Daher läuft alle Pastoraltheologie, gebe sie sich auch noch so schöne Namen, z. B. den der Halieutik, mehr oder weniger auf eine Anweisung zu einer nützlichen, salbungsvollen Heuchelei, auf ein System kleinlicher, die herzliche Hingebung tödtender Pfiffigkeiten, wie in Knigge's Umgang mit den Menschen, auf ein pfäffisches Imponiren hinaus; ich habe deswegen diese Disciplin ganz verworfen. — Sollten wir noch mehr so gediegener Arbeiten empfangen, als z. B. das von G. F. W. **Kapp** herausgegebene Werk über die Grundsätze zur Bearbeitung Evangelischer Agenden mit geschichtlicher Berücksichtigung der früheren Agenden; so dürfte wohl auch die praktische Theologie sich bald einer frischen Entfaltung zu rühmen haben.

Neben der Uebersicht der Literatur, welche ich, um die Entwicklung des **Begriffs** nicht zu unterbrechen, diesmal ausschloß, pflegt in den encyklopädischen Handbüchern noch eine Rücksicht auf die **Methode** genommen und mit der Encyklopädie die Methodologie verbunden zu werden, worunter man eine Anleitung versteht, das Studium einer Wissenschaft zweckmäßig zu betreiben. Allein Zweck und Mittel fallen hier ganz in einander. Man lernt die Wissenschaft nur durch die Wissenschaft. Außerdem ist

sie unzugänglich. Ich halte daher alle Methodenlehren für unwirksam, wenn sie mehr sein wollen, als der einfache Begriff der Wissenschaft selbst, d. h. sobald sie die Production und Formirung der Wissenschaft so von dieser absondern, als wenn sie für sich außerhalb der Wissenschaft etwas wären. Denn alle propädeutischen Anstalten fallen doch am Ende mit der Sache selbst zusammen, machen einen Theil von ihr aus und werden gewöhnlich nur künstlich von ihr abgelös't, um das Material einer abstracten Theorie herzugeben. Die wahrhafte Methode ist die Selbstbestimmung des eigenthümlichen Inhaltes. Diese Selbstbestimmung ist zugleich der Beweis, d. h. die Manifestation der Sache für das Erkennen, das Eingehen des Seins in das Wissen. Kein speculativer oder absoluter Beweis kann deswegen von Außen her an die Sache kommen und die Gewißheit ihrer Wahrheit vermitteln; sondern der Begriff der Sache selbst ist der Beweis. Man kann hierüber Marheineke's Einleitung zur zweiten Ausgabe seiner Dogmatik nachsehen. Wo nun eine Wissenschaft in der That durch ihre immanente Dialektik sich bestimmt, wo die Idee selbst ihre Manifestation evolvirt, da muß jeder Punct der Peripherie Centrum, jedes Centrum peripherischer Punct sein. Dies alle Begriffe einer Wissenschaft zur innigsten Einheit durch die Natur der Sache zusammenschließende Ineinandergreifen, den kreisartigen Verlauf, die harmonische Organisation der Wissenschaft darzustellen, ist die Hauptaufgabe der Encyklopädie. —

Die theologische Encyklopädie zerlegt sich in drei Theile, in den speculativen, historischen und praktischen.

I.

Die speculative Theologie entwickelt die Idee der Christlichen Religion als der absoluten Religion, wie deren Erkenntniß, unabhängig von der Erscheinung des Wesens, an und für sich von der Idee selbst ausgeht und ist insofern die absolute Selbsterkenntniß der Religion.

II.

Die historische Theologie ist die Erkenntniß der an Raum und Zeit in die Endlichkeit entäußerten Idee der absoluten Religion; sie begreift das Wesen in der Erscheinung als empirisch gegebenes mit dem Zufall verwickeltes Factum.

III.

Die praktische Theologie ist die Erkenntniß der Formen, in welchen die absolute Religion unmittelbar existirt und in deren dialektischer Explication sie ihre individuelle Lebendigkeit hat. Sie ist vermittelt durch die historische Theologie, weil die Gegenwart aus der Vergangenheit herkommt und von derselben ihre particuläre Beschränktheit entnimmt. Aber eben so sehr vermittelt sie sich durch die speculative Theologie, weil sie nach der Zukunft hin eine unumschränkte Seite für die Bildung der Religion an sich hat, deren letzte Gewißheit nicht in der geschichtlichen Erscheinung, sondern in Gott liegt.

Der Verfasser.

Die Philosophie ist doch eigentlich nur das Denken selbst, welches [illegible] und in Bezug auf [illegible] ~~[illegible]~~ [illegible] Denken in Bezug auf ihren Gegenstand [illegible] ein Denken, welches sich nicht auf den Gegenstand der Speculation bezieht, [illegible] [illegible].

Inhaltsanzeige.

Zweites Capitel.

Die absolute Causalität.

Drittes Capitel.

Die absolute Persönlichkeit.

Zweiter Abschnitt der Dogmatik.

Die Lehre von der Welt.

Dritter Abschnitt der Dogmatik.

Die Lehre von der Religion.

Erstes Capitel.

Die Anthropologie.

Zweites Capitel.

Die Christologie.

Drittes Capitel.

Die Lehre von der Kirche.

Zweite Abtheilung der speculativen Theologie.

Die Ethik.

Erster Abschnitt der Ethik.

Das Gute.

Zweiter Abschnitt der Ethik.

Das Böse.

Dritter Abschnitt der Ethik.

Die Freiheit.

Zweiter Theil.

Die historische Theologie.

Erste Abtheilung der historischen Theologie.

Die biblische Theologie.

Erster Abschnitt.
Die Kanonik.

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.
Die Exegetik.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.
Die Dogmatik des Neuen Testamentes.

Zweite Abtheilung der historischen Theologie.

Die kirchenhistorische Theologie.

Erster Abschnitt.

Die politische Geschichte der Kirche.

Erste Epoche.

Die Geschichte der Griechisch-Morgenländischen Kirche.

Zweite Epoche.

Die Geschichte der Römisch-Abendländischen Kirche.

Dritte Epoche.

Die Geschichte der Protestantischen Kirche.

Zweiter Abschnitt.

Die kirchliche Archäologie.

Dritter Abschnitt.

Die dogmatische Geschichte der Kirche.

Erstes Capitel.

Die Periode der analytischen Erkenntniß.

Zweites Capitel.

Die Periode der synthetischen Erkenntniß.

Drittes Capitel.

Die Periode der systematischen Erkenntniß.

Dritter Theil.

Die praktische Theologie.

Erste Abtheilung der praktischen Theologie.

Der Kirchendienst.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Zweite Abtheilung der praktischen Theologie.

Das Kirchenregiment.

Erster Theil.

Die speculative Theologie.

§. 1. Eintheilung.

Die speculative Theologie ist die Wissenschaft der Religion an und für sich, die Entwickelung der einfachen und ewigen Begriffe, welche in dem Verhältniß Gottes zu dem Menschen und des Menschen zu Gott enthalten sind. Zu ihrem Princip hat sie das Wissen Gottes von sich selbst, welches durch die Erkenntniß des Menschen zur Wissenschaft wird, indem er, was Gott ist, in und durch Gott begreift. Indem aber zum Wesen Gottes gehört, dem Menschen sich mitzutheilen, und indem Gott selbst das Innerste des menschlichen Lebens ausmacht, so ist das wahrhafte Wissen von Gott zugleich ein Wissen vom Menschen und dessen wahrhafter Natur. Die speculative Theologie geht daher in zwei Theile auseinander. — Der erste, die Dogmatik, entwickelt vorzugsweise das Wesen und die Thätigkeit Gottes. — Der zweite, die Ethik, entwickelt vorzugsweise das Wesen und die Thätigkeit des Menschen. — Aber, weil das Band zwischen Gott und dem Menschen ein unauflösliches ist, so begreift die Dogmatik eben so sehr das Menschliche, als die Ethik das Göttliche in sich. Beide Wissenschaften ergänzen sich deswegen so zu einander, daß die Ethik nur als die weitere Fortgestaltung der Dogmatik, die Dogmatik als der untrügliche Grund der Ethik betrachtet werden muß.

Dritter Abschnitt.

Die dogmatische Geschichte der Kirche.

Erstes Capitel.

Die Periode der analytischen Erkenntniß.

Zweites Capitel.

Die Periode der synthetischen Erkenntniß.

Drittes Capitel.

Die Periode der systematischen Erkenntniß.

Dritter Theil.

Die praktische Theologie.

Erste Abtheilung der praktischen Theologie.

Der Kirchendienst.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Erster Theil.

Die speculative Theologie.

§. 1. Eintheilung.

Die speculative Theologie ist die Wissenschaft der Religion an und für sich, die Entwickelung der einfachen und ewigen Begriffe, welche in dem Verhältniß Gottes zu dem Menschen und des Menschen zu Gott enthalten sind. Zu ihrem Princip hat sie das Wissen Gottes von sich selbst, welches durch die Erkenntniß des Menschen zur Wissenschaft wird, indem er, was Gott ist, in und durch Gott begreift. Indem aber zum Wesen Gottes gehört, dem Menschen sich mitzutheilen, und indem Gott selbst das Innerste des menschlichen Lebens ausmacht, so ist das wahrhafte Wissen von Gott zugleich ein Wissen vom Menschen und dessen wahrhafter Natur. Die speculative Theologie geht daher in zwei Theile auseinander. — Der erste, die Dogmatik, entwickelt vorzugsweise das Wesen und die Thätigkeit Gottes. — Der zweite, die Ethik, entwickelt vorzugsweise das Wesen und die Thätigkeit des Menschen. — Aber, weil das Band zwischen Gott und dem Menschen ein unauflösliches ist, so begreift die Dogmatik eben so sehr das Menschliche, als die Ethik das Göttliche in sich. Beide Wissenschaften ergänzen sich deswegen so zu einander, daß die Ethik nur als die weitere Fortgestaltung der Dogmatik, die Dogmatik als der untrügliche Grund der Ethik betrachtet werden muß.

Erste Abtheilung der speculativen Theologie.

Die Dogmatik.

§. 2. Eintheilung.

Die Dogmatik als die Wissenschaft von Gott und seinem Verhältniß zum Menschen zerfällt in drei Abschnitte. — Der erste hat Gott in seiner absoluten Unendlichkeit, wie er an und für sich ist, zum Gegenstande. — Der zweite Abschnitt zeigt die Entäußerung des göttlichen Wesens durch die Schöpfung zur Welt. — Der dritte entwickelt die Religion, wie der menschliche Geist in der Welt, als nicht durch sich, sondern durch Gott geschaffen, auch nicht weder in der Welt noch in sich beharren kann, sondern ewig von sich und der Welt zu Gott als seinem Grunde zurückzukehren und mit ihm sich zu versöhnen gedrungen ist.

Erster Abschnitt der Dogmatik.

Die Lehre von Gott.

§. 3. Eintheilung.

Gott, der in seiner Unendlichkeit unendliche, sich selbst schlechthin genügende Geist, ist erstlich die absolute Substanz, die sich selbst der Grund und welche eben aus diesem Grunde in ihrer Existenz zugleich ihr Wesen, in ihrem Wesen ihre Existenz ist. — Zweitens ist er die absolute Causalität, welche in sich als der Substanz das Princip des Unterschiedes von sich

selbst hat, und welche deswegen im Unterschiede von sich dennoch mit sich identisch bleibt. — Diese Identität ist drittens, als Aufhebung des Unterschiedes, einfache Beziehung auf sich, oder negative und sich selbst durchsichtige Einheit der Substantialität und Causalität, d. h. unendliche Subjectivität des absoluten Geistes.

Erstes Capitel.

Die absolute Substantialität.

§. 4. Anfang.

Der Begriff Gottes kann für die Wissenschaft nicht von der Vorstellung ausgehen, welche wir vielleicht schon haben, daß er ist und was er ist. Bei einem solchen Verfahren würden wir die Vorstellung nur analysiren und in eine andere Terminologie umsetzen. Auch kann der Begriff Gottes nicht in eine kurze Definition gefaßt werden, denn obschon Jeder bei dem Worte: Gott, wirklich an Gott denken kann, so setzt doch eben der Gebrauch und die Anerkenntniß dieses Wortes die Vorstellung von Gott als schon daseiend voraus. Der Begriff dieser Vorstellung aber als der Begriff des Absoluten ist viel zu reich, als daß einige Worte ihn erschöpfen und in sich zusammenzwängen könnten. Im Gegentheil ist in der ganzen folgenden Entwickelung Gott fortlaufend der eigentliche Inhalt, so daß erst am Ende sein Begriff vollständig erreicht ist. Der Anfang des Wissens von Gott kann also allein darin bestehen, alle im Voraus schon gesetzten und bestimmten Vorstellungen Gottes als zwar angenommene und im Leben geltende, in der Wissenschaft jedoch noch unerwiesene aufzuheben. Nur ihre Entfernung, die Abstraction von ihnen, welche alles schon Gegebene als den Begriff nicht bestimmend liegen läßt, gewährt einen unbefangenen Anfang. Denn das Unbefangene ist, was sich, obwohl der Bestimmung fähig, doch noch nicht nach dieser oder jener Seite zu bestimmt hat. Dies Liegenlassen jeder für sich schon bestimmten Vorstellung Gottes ist ein Act des

Denkens, der nicht blos unsere Meinung, vielmehr an sich seiende Wahrheit ist; denn er enthält, daß der Anfang der Erkenntniß Gottes nicht das Denken einer besonderen Bestimmtheit, sondern nur der in sich weiter noch nicht bestimmten Allgemeinheit, des Denkens, wie des Seins, sein kann.

§. 5. Die Beweise für das Dasein Gottes.

Als den Weg, zu einer solchen Unbefangenheit sich emporzuheben, kann man die verschiedenen Beweise für das Dasein Gottes ansehen. Den Unterschied dieser Beweise macht nämlich die besondere Bestimmtheit aus, in welcher die Existenz des göttlichen Wesens aufgefaßt wird. Für den Pythagoräischen Lehrsatz gibt es in der Geometrie bereits über hundert Demonstrationen, welche alle dasselbe leisten. Auch für das Dasein Gottes gibt es unzählige Beweise, die aber nicht leisten, was sie versprechen, weil sie, wie die geometrische Construction, die Wahrheit des zu beweisenden Satzes im Voraus setzen und nun bald diese bald jene Hülfslinien anlegen. Aber Gott ist kein rechtwinkliger Triangel und es lassen sich für ihn weder mannigfache noch elegante Beweise erfinden. Nur Einen Beweis gibt es; für ihn, den er selbst führt. Eine Erkenntniß der verschiedenen Beweise für das Dasein Gottes kann daher nur den negativen Werth haben, ihre Nichtigkeit einzusehen. Man ist darin theils vom Sein als solchem, theils vom Denken als solchem ausgegangen.

Der vom Sein hergenommene Beweis ist a) ein historischer, b) ein kosmischer, c) ein praktischer. Der historische, a consensu gentium, sucht sich durch die Erfahrung zu begründen, daß, so weit die Erinnerung und Kenntniß der Menschheit reicht, kein Volk ohne den Glauben an das Dasein Gottes bekannt geworden ist. Was so unendlich viel Völker, was, der Erfahrung nach, alle für wahr halten, das muß doch auch wohl wahr sein. Allein so tief der Hintergrund dieses Beweises ist, so wenig vermag er auf die Würde eines wissenschaftlichen Anspruch zu machen, weil er die Beschränktheit der Empirie nicht verleugnen kann, welche für die Gewißheit

der Behauptung keine ausreichende Garantie zu geben vermag. — Der **kosmische** Beweis schließt in verschiedenen Formen von einem bestimmten Factum als einer Wirkung auf eine entsprechende Ursache. Er geht zunächst aus von der Erfahrung, daß die Dinge in der Welt unselbstständig, zufällig sind, a contingentia mundi. Sie werden neben einander und durch einander vorgefunden; keines ist sich selbst die Ursach seines Entstehens, sondern weis't auf ein anderes zurück, aus welchem es hergekommen. Dies aber ist eben so wenig aus sich geworden, was es ist, sondern schickt die Betrachtung von Neuem über sich in ein anderes Ding hinaus, durch welches es seine Begründung gefunden hat. Hieraus ergibt sich ein Kreis von Bedingtem und Bedingendem, der kein Ende findet. Allein diese Zufälligkeit der Bedingungen, so schließt man, muß einen Grund haben, welcher davon frei ist, eine Bedingung zu haben, welcher in sich selbstständig und nothwendig ist. Dieser Grund ist Gott. Aber dieser Beweis hebt nicht sowohl das Zufällige, dessen Anschauung die Erfahrung bietet, durch sich selbst in die Nothwendigkeit auf, als daß er vielmehr diese schon im Hinterhalt hat und nun von den vereinzelten Dingen darin überspringt. Auf welche Weise das Entgegengesetzte, die Zufälligkeit und die Nothwendigkeit, wie Wirkung und Ursach zusammenhängen, läßt er nicht einsehen. Eine nähere Bestimmung sucht er sich als **physikotheologischer** Beweis zu geben, welcher das Allgemeine der Erfahrung, die vielen Dinge, in der Form der **Natur** nimmt und diese besondere Existenz der Welt als natürlicher von Seiten ihrer Vollkommenheit, Harmonie und Schönheit betrachtet. Hier treten die Dinge nicht mehr als Dinge überhaupt, sondern als Beispiele der Ordnung, Uebereinstimmung u. s. w. auf. Diese an der Natur und in ihr vorgefundene Harmonie wird dann, wie die zufällige Welt, auf einen bewußten Urheber hinter ihr bezogen; die Vollkommenheit der natürlichen Dinge setzt sich eine vollkommene Intelligenz als Schöpfer voraus, ohne daß ein innerer Uebergang von jener zu dieser nachgewiesen würde. Seine wahrhafte Erledigung findet der

physikotheologische Beweis in dem teleologischen, in welchem der Gedanke des Zweckes auftritt. Das Bewußtsein macht die Erfahrung der gegenseitigen, inneren Beziehung der Dinge auf einander. Die Natur nicht allein ist ein Zusammenwirken der einzelnen Zwecke zu Einem Zweck, sondern auch die Geschichte läßt die Bewegung mannigfaltiger Zwecke erblicken, welche auf Erreichung Eines Zweckes hinzuarbeiten scheinen. Diese Vereinigung der vielen Zwecke zu Einem Zweck läßt also ein Wesen voraussetzen, welches in der Welt Alles zu Einem Endzweck geordnet hat, dessen es sich bewußt ist. — Im teleologischen Beweise, wo schon die Rückkehr der Natur und des menschlichen Lebens in Einen Zweck, also schon das Innere der Erscheinung an sich erfaßt wird, vollendet sich der kosmische Beweis. — Das Mangelhafte desselben ist, daß er die einfache Ursache der als zufällig, als schön, als zweckvoll erkannten Welt nur voraussetzt. Denselben Mangel hat der praktische Beweis, welcher der Moral angehört. Seine Form als die Beweise ab utili und a tuto ist eine kaum nennenswerthe Hypothese. Als das Postulat aber der Identität der Tugend mit einer ihrer Würdigkeit angemessenen Glückseligkeit macht er höhere Ansprüche, obwohl er ganz empirisch ist, weil er von der Existenz eines selbstsüchtigen Verlangens ausgeht. Vom Sollen, welches im Bewußtsein des moralischen Subjectes als das Wissen von der Pflicht und ihrer Aufhebung durch die That, dem Können, vorhanden ist, wird auf ein Wesen hinausgegriffen, welches das mit der Pflichterfüllung als nothwendig identisch vorgestellte Wohlsein geben werde. Das Thun der Pflicht oder die Tugend wird in diesem Beweise nicht als sich selbst genügend betrachtet, sondern die Freiheit und der Genuß derselben werden getrennt. Der Genuß der Tugend soll nicht sie selbst, sondern eine von ihr verschiedene Glückseligkeit sein. Da nun in dem Laufe der Welt die Erfahrung leicht zu machen steht, daß die Tugend nicht immer durch ein behagliches Dasein, das Laster nicht immer durch äußeres Mißbehagen belohnt wird, so fühlt sich das moralische Subject im Selbstbewußtsein seines Werthes ge-

drungen, erst eine Unsterblichkeit für seine Person und sodann bei seinem Aufenthalt im jenseitigen Leben einen Executor des Lohnes und der Strafe zu fordern; Gott ist ihm für seine Ruhe nothwendig. Dieser Beweis ist also das Resultat der Verzweiflung eines pharisäischen Tugendhelden, welcher sich aus der traurigen Erfahrung des Widerspruchs zwischen Verdienst und beglückender Anerkennung desselben nicht anders herausfinden kann.

Der vom Denken hergenommene Beweis geht von dem Gedanken der Möglichkeit aus. Daß Gott sei, dem widerspricht nichts. Ich kann das Größte denken, über welches hinaus, da es das Größte ist, nothwendig ein Größeres nicht sein kann. Dieser Gedanke ist aber nicht blos ein Act meines Denkens, sondern, was ich denke, ist eben so sehr an sich. Daher der Name des ontologischen Beweises. Denn wäre das Größte als solches, was gedacht wird, nur im Denken und durch das Denken, wäre es nicht auch als Sein wirklich, so würde es eben deshalb nicht das Größte sein; denn größer ist, was nicht blos im Gedanken, sondern was eben sowohl im Denken als in der Sache ist. Die Möglichkeit des Größten als des nur Gedachten hebt sich also durch sich selbst zur Wirklichkeit auf. Als sogenannter metaphysischer Beweis ist der Inhalt des Beweises eigentlich derselbe, nur daß er in einen äußerlichen syllogistischen Schematismus gebracht ist. Der Obersatz ist darin die Voraussetzung des Begriffs Gottes als des allerrealsten Wesens. Der vermittelnde Terminus ist der Begriff der Existenz als einer Realität. Da nun Gott als das allerrealste Wesen alle Realitäten in sich begreift, so folgert der Schlußsatz, daß ihm die Existenz als eine Realität nicht fehlen könne. —

Man sieht bald ein, daß in diesem Raisonnement der alte ontologische Beweis nur verschlechtert ist. Wenn nun der historische, kosmische und praktische Beweis von irgend einer Erfahrung, wenn dagegen der ontologische vom Gedanken selbst ausgeht, so kann der wahrhafte Beweis für das Dasein Gottes nur derjenige sein, der, als der theologische, das Den-

ken in seiner Identität mit dem Sein ergreift. Die vom Sein abgeleiteten Beweise leiten eben das bestimmte Sein, von welchem sie ausgehen; der vom Denken entnommene Beweis leitet das Denken nicht ab. Daß die Möglichkeit, daß Gott existire, eine wirkliche, also aus dem Begriff zum Sein sich aufhebende sei, ist nur aus der Voraussetzung des Begriffs Gottes als dessen, über welches hinaus Größeres nicht gedacht werden könne. Die Beweise von der Existenz des göttlichen Wesens sind nicht für Gott, sondern für uns, die wir etwa an derselben gezweifelt haben. Aber nicht, weil der Mensch den Begriff des göttlichen Wesens denkt, existirt dasselbe, und nicht, weil das göttliche Wesen existirt, denkt der Mensch dasselbe, sondern, indem Gott ist, denkt ihn der Mensch, und, indem der Mensch Gott denkt, ist Gott. Denn von sich, von seinem endlichen Verstande aus, kommt der Mensch nimmermehr zum Begriff Gottes, sondern Gott, der als das Wissen seiner selbst sich selbst in sich denkt, ist auch der Grund seines Begriffs im Menschen. Sein Denken und Sein sind von einander nicht zu trennen, und mit diesem Resultat sind wir nur dahin zurückgekehrt, wo wir oben stehen blieben, zum Anfang des Wissens von Gott. Denn zu wissen, daß Gott sei, ist die äußerste Oberfläche seiner Erkenntniß.

§. 6. Der Name Gottes.

In dem Namen Gottes als solchem liegt noch gar keine Bestimmung seines Wesens, denn der Name setzt sich das Verständniß der Sache, deren Namen er ist, schon voraus. Ohne diesen Begriff der Sache ist auch der Name ohne alle Bedeutung. Gott, dieser Name für sich, ist also noch nicht im Stande, einen Begriff dessen zu geben, was bei diesem Namen als sein Inhalt gedacht wird oder wenigstens gedacht werden soll. Was Gott ist, erfahren wir erst aus den Prädicaten, weil sie den an sich leeren Namen des Subjectes mit wirklichen Bestimmungen erfüllen. Diese Prädicate können nicht via negationis gebildet werden; denn auf diese Manier wird Gott nur als negativ unendlich gedacht. Von allem Endlichen,

Sterben, Wachsen, Geborenwerden u. s. w. wird er zum Gegentheil, zum Ungebornen, Unsterblichen u. s. w. gemacht. Auch via causalitatis kann man die Prädicate Gottes nicht erkennen. Wir sehen in der Geschichte einen inneren Zusammenhang, nennen ihn Vorsehung und machen Gott zu dem, welcher diese Vorsehung übt u. s. w. Aber auch via eminentiae ist ein Eindringen in die Bestimmungen des göttlichen Wesens unmöglich. Wir sind gut; er ist der Beste. Wir haben Verstand; er ist der Verständigste. Wir haben Liebe zu dem und dem; er ist die Liebe selbst, und so in das Unendliche fort. Diese Methode, Eigenschaften des Göttlichen zu formiren, ist eine rein äußerliche, bei welcher der Verstand Gott zwar viel Ehre anthut, dieser aber wirklich nicht weiß, wie er dazu kommt, jetzt mit diesem, jetzt mit jenem Superlativ beschenkt zu werden. Allein auch der mit zahllosen Attributen freigebige Verstand weiß nicht recht, wie er zu einem solchen Reichthum kommt, und verfährt hier, wie in den empirischen Beweisen für das Dasein Gottes, indem er die *Voraussetzung* vom vollkommenen Begriff Gottes schon zuvor fertig hat und die besonderen Bestimmungen nur in diese bereits geprägte Münze umsetzt. — Das Subject ist, was es ist, in seinen Prädicaten, so wie die Prädicate nur im Subject sind. Für sich existiren die Prädicate außer dem Subject so wenig, als das Subject außer seinen Prädicaten. Denken wir daher die Prädicate, so denken wir in der That, was das Subject an sich ist, denn diese Bestimmungen sind seine *eigenen*. Eben deswegen können wir sie nicht nach beliebiger Weise in das Unendliche hin vervielfältigen, sondern das Subject *selbst* setzt sich in den Prädicaten, und ist in ihren Unterschieden immer ein anderes. Weil es aber sich selbst diese Bestimmungen gibt, so hebt sich die Differenz in seiner Einheit auf, und der Unterschied der Prädicate wird ein flüssiger. Es ist in ihnen oder in seinem Anderssein bei sich selbst. Es verliert sich nicht in diesem Anderen, eben weil das Andere das Andere seiner selbst oder weil es sich selbst sein Anderes ist. Wie es also, sich selbst bewegend, in jene mannigfaltigen Unterschiede auseinandergeht,

???

so geht es eben so sehr, in Einheit mit sich, von ihnen in sich zurück. —

Für den Anfang ist die Unbestimmtheit des Seins, nur erst Sein, sich nichts Anderes zu sein, die Bestimmtheit. In dieser durch es selbst gesetzten Bedeutung ist Sein einfache, nur sich selbst gleiche Einheit. Ein anderes Sein, als das Sein, ist nicht. Das Sein als Sein ist nur Eines. Das Sein aber, nicht auf Anderes sich beziehend, bezieht, als gegensatzlos gegen Anderes, sich auf sich selbst und ist, in dieser Beziehung auf sich, sich selbst der Gegensatz. In solcher Spannung mit sich selbst ist es die höchste Ruhe, weil die Unruhe der Beziehung auf sich seine eigene Thätigkeit, nicht Ankampf gegen eine äußere Negation ist. Als sich selbst widersprechend ist das Sein nicht Sein, sondern Beziehung auf sich. Positiv ist die Entgegensetzung des Seins gegen sich als Nichtsein das Denken, welches die Aufhebung des Widerspruchs von Sein und Nichtsein ist. So wenig nun das Sein als Sein schon das natürliche oder subjectiv geistige Sein, sondern Sein schlechthin ist, eben so ist das Denken als Beziehung des Seins auf sich Denken überhaupt, nicht etwa unsere draußen befindliche Reflexion, welche das eine an das andere brächte. Zwar unterscheidet sich das Sein vom Denken, das Denken vom Sein, aber, indem in Gott unmittelbar jedes das andere selbst ist, hat keines an dem anderen eine Voraussetzung, von der es abhinge.

§. 7. Substanz.

Das Sein Gottes ist nicht in einem Anderen, was für es selbst ein Fremdes wäre, sondern es ist in sich. Eben so wenig ist das Denken Gottes in einem Anderen, was nicht es selbst wäre, sondern in sich. Das Seiende ist aber zugleich das Denkende und das Denkende das Seiende: Das Denken Gottes denkt nichts Anderes, als was sein Sein ist, und Gottes Sein ist nichts Anderes, als was sein Denken denkt; als Wesen ist er eben sowohl dessen Begriff, wie als Begriff dessen Wesen. Diese in einander und durch einander sich

setzende Einheit des Seins und Denkens ist die Substanz. Sie ist der einfache, sich selbst gleiche Zusammenhang aller Bestimmungen des göttlichen Wesens. Alle uns sich entwickelnden Bestimmungen sind so zu nehmen, daß das Absolute sie alle ist. Nicht als wenn sie neben einander etwas wären und zur Bildung des göttlichen Wesens nur zusammengesetzt würden, sondern so, daß die Substanz sie selbst, also sich in ihnen, und umgekehrt sie, die gegen einander verschiedene sind, in sich setzt, d. h. ihren gesetzten Unterschied in sich immerfort auflöſt. Nur durch diese unendliche Zurücknahme der aus sich herausgesetzten unendlichen Unterschiede ist Gott ein lebendiger. Sonst wäre er ein Convolut von Prädicaten, welche äußerlich an dem Faden der Vorstellung von Gott als dem im Voraus angenommenen Subject willkürlich aufgeschnürt würden. — In der Substanz unterscheidet sich näher ihre Existenz, Ewigkeit und Macht.

§. 8. a) Existenz der Substanz.

Das Sein ist sich durch sich als nicht Sein entgegengesetzt. Das Nichts, in sich das Sein zurücknehmend, ist Denken. Das mit dem Sein absolut identische Denken ist Substanz. Die Substanz als lebendige Einheit von Sein und Denken ist der zu dieser Ruhe vermittelte Widerspruch. Die Substanz ist also das eigene Unterscheiden ihrer als jener Einheit von sich selbst als dieser Differenz des Seins und Denkens. Dies ist offenbar ein doppelter Unterschied, einmal nämlich des Seins und Denkens als der beiden absolut differenten Momente, und sodann der Substanz selbst als der absoluten Einheit dieses absoluten Unterschiedes. Da aber der Unterschied von Sein und Denken in der Substanz als dem gleichen Boden beider Seiten zusammenfällt, so ist die Substanz als die negative Einheit der Differenz nur aus sich die Einheit. Sie ist nicht durch Sein und Denken, sondern Sein und Denken sind durch sie vermittelt. Die Substanz ist daher auch nicht durch Anderes, nicht durch Sein und Denken, sondern durch sich gesetzt. Sie ist das Setzende ihrer selbst, causa sui, und in den ge-

setzten Unterschieden ihr eigener Unterschied. Diese Thätigkeit, die Erzeugung der Differenzen und die den Unterschied negirende Zurückführung der Differenzen in die Identität mit einander ist die Existenz der Substanz. So ist sie nicht blos Sein und Denken in wesentlicher Einheit, sondern sie ist auch die gesetzte Einheit von Sein und Denken oder das Selbstunterscheiden des Unterschiedes. Die substantielle Existenz oder die Existenz der Substanz ist daher unbedingt, denn weil sie selbst die setzende Gewalt aller Bestimmungen ist, kann nichts ihr die Bedingung sein. Dies heißt mit anderen Worten: sie ist der Grund ihrer selbst. Was nicht durch Anderes, was nur durch sich ist, was also nicht von einem Anderen außer sich abhängt, das ist nur die Substanz und eben deswegen ist die Substanz selbst die Begründung ihrer Existenz. Sie hat in Nichts, als nur in sich, alles Andere hat nicht in sich, nur in ihr seinen Grund. Als Substanz, welche ihren Unterschied noch nicht geäußert hat, ist sie jedoch noch nicht auf Anderes bezogen.

§. 9. b) Ewigkeit der Substanz.

Die Substanz ist daher grundlos in dem Sinn, daß für sie kein anderer Grund, als nur sie selbst gefunden werden kann. In anderem Sinn ist nichts so gründlich als sie, weil sie zunächst nur Beziehung auf sich, der aufgehobene Unterschied ihrer selbst ist. Absolut in sich seiend ist sie als Vernichtung jedes von ihr gesetzten Unterschiedes der Abgrund aller Unterschiede und beweis't in diesem Negiren der Differenz sich als den Grund derselben, der, in der Identität mit sich und mit seinem Anderen, die Kraft der Selbstunterscheidung hat.

Die Substanz ist darum so wenig in die Punctualität des Raumes als der Zeit verwickelt. Von Raum und Zeit ist hier noch nicht die Rede, außer wenn man etwa, wie geschehen, für das Sein den Raum, für das Nichts des Seins die Zeit als Bild anwenden wollte. Die **Gegenwart** der Substanz ist unmittelbar; sie ist nicht ein Durchdringen, wie das Licht den Krystall durchströmt, vielmehr ist sie sich inwohnend.

Diese Gegenwart ist deshalb nicht, wie die endliche, eine Mitte zwischen Vergangenheit und Zukunft, sondern als keine meßbare das Sein selbst in unendlicher Positivität. So ist sie ewig. Die Substanz ist nämlich ohne alle Beziehung auf Raum und Zeit, oder, wenn das äußerliche Reflectiren Raum und Zeit auf die Substanz bezieht, so muß ihre Beziehung als absolute Negation von Raum und Zeit erkannt werden, d. h. daß die Substanz als solche weder im Raum noch in der Zeit ist. Die Ewigkeit hat daher das Prädicat — erstens der Einfachheit oder Immaterialität, wodurch die concrete Räumlichkeit ausgeschlossen wird; — zweitens der Aeternität, wodurch die Sempiternität als eine sich selbst gleiche Zeit oder das Bestehen verneint wird, was sich in der reinen Zeit continuirte und also in der constanten Identität mit sich nur die höchste Starrheit offenbarte. Die Einfachheit der Substanz drückt positiv dasselbe aus, was negativ durch die Immaterialität gesagt wird, daß bei ihr an nichts Materielles, Sinnliches gedacht werden könne und darum auch nicht solle. Die Aeternität ist der wahrhafte Begriff der Ewigkeit. Die Sempiternität ist nur irdische Ewigkeit, daß irgend etwas in der Zeit nicht vergeht, wie die Materie überhaupt z. B. in der Zeit sich wohl verändert, aber nicht an und für sich verschwindet. Allein, was eine endlose Dauerbarkeit und Dauer haben kann, wie ein Diamant, ist damit noch nicht ewig; denn es ist nicht zeitlos. Diese Sempiternität, das Immer-Sein, ist nichts als die Langeweile selbst, welche ein bestimmtes Dasein in eine schrankenlose Zeitlichkeit zu dehnen sucht; so aber stellt man sich die Ewigkeit nur als ein Band vor, welches abzuwinden die geschäftige Zeit nie zu Ende kommt.

Daher ist Gott gar nicht auf die Weise Schöpfer von Raum und Zeit, als wenn er für sich des Daseins in ihnen, die nur durch ihn sind, sich gleichsam blos enthielte und sich über sie hinwegsetzte: sondern er ist an und für sich über sie erhaben, weil er Substauz und der Grund seiner selbst ist. Als Einheit der wesentlichen Existenz und des ewigen Seins derselben ist die Substanz die Macht.

ken in seiner Identität mit dem Sein ergreift. Die vom Sein abgeleiteten Beweise leiten eben das bestimmte Sein, von welchem sie ausgehen; der vom Denken entnommene Beweis leitet das Denken nicht ab. Daß die Möglichkeit, daß Gott existire, eine wirkliche, also aus dem Begriff zum Sein sich aufhebende sei, ist nur aus der Voraussetzung des Begriffs Gottes als dessen, über welches hinaus Größeres nicht gedacht werden könne. Die Beweise von der Existenz des göttlichen Wesens sind nicht für Gott, sondern für uns, die wir etwa an derselben gezweifelt haben. Aber nicht, weil der Mensch den Begriff des göttlichen Wesens denkt, existirt dasselbe, und nicht, weil das göttliche Wesen existirt, denkt der Mensch dasselbe, sondern, **indem** Gott **ist**, denkt ihn der Mensch, und, **indem** der Mensch Gott **denkt**, ist Gott. Denn von sich, von seinem endlichen Verstande aus, kommt der Mensch nimmermehr zum Begriff Gottes, sondern Gott, der als das Wissen seiner selbst sich selbst in sich denkt, ist auch der Grund seines Begriffs im Menschen. Sein Denken und Sein sind von einander nicht zu trennen, und mit diesem Resultat sind wir nur dahin zurückgekehrt, wo wir oben stehen blieben, zum Anfang des Wissens von Gott. Denn zu wissen, daß Gott sei, ist die äußerste Oberfläche seiner Erkenntniß.

§. 6. Der Name Gottes.

In dem Namen Gottes als solchem liegt noch gar keine Bestimmung seines Wesens, denn der Name setzt sich das Verständniß der Sache, deren Namen er ist, schon voraus. Ohne diesen Begriff der Sache ist auch der Name ohne alle Bedeutung. Gott, dieser Name für sich, ist also noch nicht im Stande, einen Begriff dessen zu geben, was bei diesem Namen als sein Inhalt gedacht wird oder wenigstens gedacht werden soll. **Was** Gott ist, erfahren wir erst aus den Prädicaten, weil sie den an sich leeren Namen des Subjectes mit wirklichen Bestimmungen erfüllen. Diese Prädicate können nicht via negationis gebildet werden; denn auf diese Manier wird Gott nur als negativ unendlich gedacht. Von allem Endlichen,

Sterben, Wachsen, Geborenwerden u. s. w. wird er zum Gegentheil, zum Ungebornen, Unsterblichen u. s. w. gemacht. Auch via causalitatis kann man die Prädicate Gottes nicht erkennen. Wir sehen in der Geschichte einen inneren Zusammenhang, nennen ihn Vorsehung und machen Gott zu dem, welcher diese Vorsehung übt u. s. w. Aber auch via eminentiae ist ein Eindringen in die Bestimmungen des göttlichen Wesens unmöglich. Wir sind gut; er ist der Beste. Wir haben Verstand; er ist der Verständigste. Wir haben Liebe zu dem und dem; er ist die Liebe selbst, und so in das Unendliche fort. Diese Methode, Eigenschaften des Göttlichen zu formiren, ist eine rein äußerliche, bei welcher der Verstand Gott zwar viel Ehre anthut, dieser aber wirklich nicht weiß, wie er dazu kommt, jetzt mit diesem, jetzt mit jenem Superlativ beschenkt zu werden. Allein auch der mit zahllosen Attributen freigebige Verstand weiß nicht recht, wie er zu einem solchen Reichthum kommt, und verfährt hier, wie in den empirischen Beweisen für das Dasein Gottes, indem er die Voraussetzung vom vollkommenen Begriff Gottes schon zuvor fertig hat und die besonderen Bestimmungen nur in diese bereits geprägte Münze umsetzt. — Das Subject ist, was es ist, in seinen Prädicaten, so wie die Prädicate nur im Subject sind. Für sich existiren die Prädicate außer dem Subject so wenig, als das Subject außer seinen Prädicaten. Denken wir daher die Prädicate, so denken wir in der That, was das Subject an sich ist, denn diese Bestimmungen sind seine eigenen. Eben deswegen können wir sie nicht nach beliebiger Weise in das Unendliche hin vervielfältigen, sondern das Subject selbst setzt sich in den Prädicaten, und ist in ihren Unterschieden immer ein anderes. Weil es aber sich selbst diese Bestimmungen gibt, so hebt sich die Differenz in seiner Einheit auf, und der Unterschied der Prädicate wird ein flüssiger. Es ist in ihnen oder in seinem Andersseín bei sich selbst. Es verliert sich nicht in diesem Anderen, eben weil das Andere das Andere seiner selbst oder weil es sich selbst sein Anderes ist. Wie es also, sich selbst bewegend, in jene mannigfaltigen Unterschiede auseinandergeht,

so geht es eben so sehr, in Einheit mit sich, von ihnen in sich zurück. —

Für den Anfang ist die Unbestimmtheit des Seins, nur erst Sein, noch nichts Anderes zu sein, die Bestimmtheit. In dieser durch es selbst gesetzten Bedeutung ist Sein einfache, nur sich selbst gleiche Einheit. Ein anderes Sein, als das Sein, ist nicht. Das Sein als Sein ist nur Eines. Das Sein aber, nicht auf Anderes sich beziehend, bezieht, als gegensatzlos gegen Anderes, sich auf sich selbst und ist, in dieser Beziehung auf sich, sich selbst der Gegensatz. In solcher Spannung mit sich selbst ist es die höchste Ruhe, weil die Unruhe der Beziehung auf sich seine eigene Thätigkeit, nicht Ankampf gegen eine äußere Negation ist. Als sich selbst widersprechend ist das Sein nicht Sein, sondern Beziehung auf sich. Positiv ist die Entgegensetzung des Seins gegen sich als Nichtsein das Denken, welches die Aufhebung des Widerspruchs von Sein und Nichtsein ist. So wenig nun das Sein als Sein schon das natürliche oder subjectiv geistige Sein, sondern Sein schlechthin ist, eben so ist das Denken als Beziehung des Seins auf sich Denken überhaupt, nicht etwa unsere draußen befindliche Reflexion, welche das eine an das andere brächte. Zwar unterscheidet sich das Sein vom Denken, das Denken vom Sein, aber, indem in Gott unmittelbar jedes das andere selbst ist, hat keines an dem anderen eine Voraussetzung, von der es abhinge.

§. 7. Substanz.

Das Sein Gottes ist nicht in einem Anderen, was für es selbst ein Fremdes wäre, sondern es ist in sich. Eben so wenig ist das Denken Gottes in einem Anderen, was nicht es selbst wäre, sondern in sich. Das Seiende ist aber zugleich das Denkende und das Denkende das Seiende: Das Denken Gottes denkt nichts Anderes, als was sein Sein ist, und Gottes Sein ist nichts Anderes, als was sein Denken denkt; als Wesen ist er eben sowohl dessen Begriff, wie als Begriff dessen Wesen. Diese in einander und durch einander sich

setzende Einheit des Seins und Denkens ist die Substanz. Sie ist der einfache, sich selbst gleiche Zusammenhang aller Bestimmungen des göttlichen Wesens. Alle uns sich entwickelnden Bestimmungen sind so zu nehmen, das das Absolute sie alle ist. Nicht als wenn sie neben einander etwas wären und zur Bildung des göttlichen Wesens nur zusammengesetzt würden, sondern so, daß die Substanz sie selbst, also sich in ihnen, und umgekehrt sie, die gegen einander verschiedene sind, in sich setzt, d. h. ihren gesetzten Unterschied in sich immerfort auflös't. Nur durch diese unendliche Zurücknahme der aus sich herausgesetzten unendlichen Unterschiede ist Gott ein lebendiger. Sonst wäre er ein Convolut von Prädicaten, welche äußerlich an dem Faden der Vorstellung von Gott als dem im Voraus angenommenen Subject willkürlich aufgeschnürt würden. — In der Substanz unterscheidet sich näher ihre Existenz, Ewigkeit und Macht.

§. 8. a) Existenz der Substanz.

Das Sein ist sich durch sich als nicht Sein entgegengesetzt. Das Nichts, in sich das Sein zurücknehmend, ist Denken. Das mit dem Sein absolut identische Denken ist Substanz. Die Substanz als lebendige Einheit von Sein und Denken ist der zu dieser Ruhe vermittelte Widerspruch. Die Substanz ist also das eigene Unterscheiden ihrer, als jener Einheit von sich selbst, als dieser Differenz des Seins und Denkens. Dies ist offenbar ein doppelter Unterschied, einmal nämlich des Seins und Denkens als der beiden absolut differenten Momente, und sodann der Substanz selbst als der absoluten Einheit dieses absoluten Unterschiedes. Da aber der Unterschied von Sein und Denken in der Substanz als dem gleichen Boden beider Seiten zusammenfällt, so ist die Substanz als die negative Einheit der Differenz nur aus sich die Einheit. Sie ist nicht durch Sein und Denken, sondern Sein und Denken sind durch sie vermittelt. Die Substanz ist daher auch nicht durch Anderes, nicht durch Sein und Denken, sondern durch sich gesetzt. Sie ist das Setzende ihrer selbst, causa sui, und in den ge-

der Accidenzen. Dies Negiren ist jedoch kein in die Zeit fallender Act, sondern reine Actuosität, negative Einheit der positiven und negativen Thätigkeit der Substanz, reine Unendlichkeit, weil die Selbstbestimmung der Substanz nur als das Setzen und Vernichten ihres Gegentheils zu denken ist, indem das Beschränkte oder das Accidens gegen die Substanz als das Schrankenlose keine Schranke zu sein vermag. So ist die Substanz durch den Wechsel zwischen sich und ihren Accidenzen der reale Unterschied oder Causalität.

Zweites Capitel.

Die absolute Causalität.

§. 11. Begriff derselben.

Die unendliche Umkehr der Substanz von ihrer in sich seienden Einheit in die Mannigfaltigkeit der an sich von einander verschiedenen, eben so sehr aber in der substantiellen Identität nicht unterschiedenen Accidenzen, welche ewige Rückkehr ihres Ausganges sind, ist formell. Die formelle Differenz hebt sich jedoch zur Realität oder dazu auf, daß die Accidenzen auch an sich für die Substanz sind und die Substanz an sich für die Accidenzen ist. Die Substanz ist für sich nur in den Accidenzen als ihrer eigenen Entgegensetzung gegen sich selbst; die Accidenzen sind für sich und damit für einander nur, insofern sie nicht die Substanz oder für sich nicht für dieselbe sind. Indem aber die Substanz selbst diese zwiefache Bewegung ist, ist sie eben Causalität. Als solche ist sie a) die innere Existenz des Widerspruchs, zu sein und nicht zu sein; b) die Entäußerung dieses Widerspruchs zum selbstständigen Dasein; c) die Aufhebung dieses Daseins durch seine Zurücknahme in ihren ewigen Begriff; d. h. sie ist absolute Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit.

drungen, erst eine Unsterblichkeit für seine Person und sodann bei seinem Aufenthalt im jenseitigen Leben einen Executor des Lohnes und der Strafe zu fordern; Gott ist ihm für seine Ruhe nothwendig. Dieser Beweis ist also das Resultat der Verzweiflung eines pharisäischen Tugendhelden, welcher sich aus der traurigen Erfahrung des Widerspruchs zwischen Verdienst und beglückender Anerkennung desselben nicht anders herausfinden kann.

Der vom Denken hergenommene Beweis geht von dem Gedanken der Möglichkeit aus. Daß Gott sei, dem widerspricht nichts. Ich kann das Größte denken, über welches hinaus, da es das Größte ist, nothwendig ein Größeres nicht sein kann. Dieser Gedanke ist aber nicht blos ein Act meines Denkens, sondern, was ich denke, ist eben so sehr an sich. Daher der Name des ontologischen Beweises. Denn wäre das Größte als solches, was gedacht wird, nur im Denken und durch das Denken, wäre es nicht auch als Sein wirklich, so würde es eben deshalb nicht das Größte sein; denn größer ist, was nicht blos im Gedanken, sondern was eben sowohl im Denken als in der Sache ist. Die Möglichkeit des Größten als des nur Gedachten hebt sich also durch sich selbst zur Wirklichkeit auf. Als sogenannter metaphysischer Beweis ist der Inhalt des Beweises eigentlich derselbe, nur daß er in einen äußerlichen syllogistischen Schematismus gebracht ist. Der Obersatz ist darin die Voraussetzung des Begriffs Gottes als des allerrealsten Wesens. Der vermittelnde Terminus ist der Begriff der Existenz als einer Realität. Da nun Gott als das allerrealste Wesen alle Realitäten in sich begreift, so folgert der Schlußsatz, daß ihm die Existenz als eine Realität nicht fehlen könne. —

Man sieht bald ein, daß in diesem Raisonnement der alte ontologische Beweis nur verschlechtert ist. Wenn nun der historische, kosmische und praktische Beweis von irgend einer Erfahrung, wenn dagegen der ontologische vom Gedanken selbst ausgeht, so kann der wahrhafte Beweis für das Dasein Gottes nur derjenige sein, der, als der theologische, das Den-

Wirkung tritt nun an die Stelle des vorhin betrachteten, der Substanz und ihrer Accidenzen.

Denn die Ursach ist erst durch ihre Wirkung Ursache, so wie umgekehrt die Wirkung sich ihre Ursache voraussetzt. Die eine ist nicht ohne die andere zu denken, indem ihre Beziehung auf einander ein Wechsel ist. Da also Ursach und Wirkung oder Wirkendes und Gewirktes Ein und dasselbe Wesen ist, so kehrt die Substanz in der Wirkung zu sich selbst als Ursache zurück. In der Wirkung erreicht sie für sich nichts Anderes, als was sie schon an sich oder als Ursach ist. Dies Uebergehen der Ursach in die Wirkung und, weil in beiden Momenten dasselbe da ist, das Zurückgehen der Wirkung in ihre Ursach, erscheint somit als ein reiner stätiger Proceß, dessen eben so ewiges Product die Wirklichkeit ist.

§. 13. b) Absolute Wirklichkeit.

Die Möglichkeit ist die Ursache der Wirkung oder Causalität überhaupt. Sie ist die, so zu sagen, noch innere Schöpfung der Substanz, in welche diese als in ihr Anderes übergeht. Werden oder Möglich-sein kann nur, was die Substanz an sich schon ist. Nur das Seiende kann werden und nur das Werdende ist. Die substantielle Macht, welche seiend sich als daseiend bestimmt, ist die Möglichkeit. Was daher die Substanz an sich nicht schon enthält, das ist auch nicht möglich. Aber die Möglichkeit bleibt nicht Möglichkeit; so wäre sie nicht Möglichkeit, sondern Machtlosigkeit, Unmöglichkeit. Sondern die Möglichkeit als der Proceß von Ursach und Wirkung wird wirklich, d. h. die Möglichkeit ist wahrhafte oder schöpferische Möglichkeit. Das Schaffen ist das sich zum bestimmten Dasein bringende Können, die aus ihrer dunkeln Verschlossenheit zur Realität sich umsetzende Möglichkeit. Das Schaffen ist nicht blos ein Thun, vielmehr die absolute Thätigkeit, welche einerseits Bedingung und andererseits die Sache selbst ist. Die Wirklichkeit ist daher die Einheit der Ursach und Wirkung, des Inneren und Aeußeren, worin Ursach und Wirkung nur als Momente sind; denn daß weder die Ur-

er ohne eine Voraussetzung, deren Sein oder Nichtsein ihn in seinem Dasein bedingen könnte. Negativ ist also seine Macht die absolute Unabhängigkeit. — Positiv aber ist sie der absolute Inhalt in seiner absoluten Form. Was Gott ist, dazu bestimmt er sich selbst, und, wozu er sich bestimmt, das ist er. Die absolute Selbstbestimmung ist also der wahre Begriff der absoluten Macht. An ihr unterscheiden sich die beiden Seiten α) der Substanz als solcher, und β) der Substanz, wie sie sich zum Anderen ihrer selbst oder zum Accidens macht. Accidens ist hier dasselbe, was oben, §. 6, das Nicht-Sein, in Gott war, aber in seiner höheren Bestimmung. Das Accidens ist das besondere Moment, wozu die Substanz sich bestimmt. Es ist kein von unserem Verstand nur äußerlich in Gott gelegtes Attribut, sondern das aus der Substanz selbst sich ergebende Unterscheiden ihres Wesens. Deswegen ist im Accidens Nichts, was nicht in der Substanz. So wenig ist dies der Fall, daß die Substanz vielmehr in den Reichthum ihrer Accidenzen aufgeht und an sich nicht reicher und inhaltsvoller ist, als die Menge und Beschaffenheit der Accidenzen, in welche sie sich auslegt. Allein das Eigenthümliche dieses Verhältnisses besteht eben darin, daß die Substanz zwar in den Accidenzen sich setzt oder sie erschafft; die Accidenzen sind also nur durch die Substanz, welche sich, ihrer Unterschiede ungeachtet, gleich bleibt; aber wegen dieser Identität der Substanz mit sich gehen die Accidenzen auch wieder in die Substanz zurück, oder werden von ihr in sich als ihren einfachen Grund aufgehoben. Daher verhält sich die Substanz in dieser Thätigkeit eben so sehr positiv als negativ. Positiv, denn sie setzt die Accidenzen aus sich als besondere Momente; negativ, denn sie hebt sie aus ihrer Besonderheit wiederum in sich als ihre allgemeine Einheit auf. — Jedes Accidens ist also ein entstehendes Vergehen und vergehendes Entstehen, nicht einmal nur, sondern in ewigem Proceß. Das Setzen der Accidenzen ist ein Sich-selbst-beschränken der Substanz. Allein über die Beschränkung greift sie als das Princip derselben über und zerstört darum nothwendig die Besonderheit

der Accidenzen. Dies Negiren ist jedoch kein in die Zeit fallender Act, sondern reine Actuosität, negative Einheit der positiven und negativen Thätigkeit der Substanz, reine **Unendlichkeit**, weil die Selbstbestimmung der Substanz nur als das Setzen und Vernichten ihres Gegentheils zu denken ist, indem das Beschränkte oder das Accidens gegen die Substanz als das Schrankenlose keine Schranke zu sein vermag. So ist die Substanz durch den Wechsel zwischen sich und ihren Accidenzen der reale Unterschied oder Causalität.

Zweites Capitel.

Die absolute Causalität.

§. 11. Begriff derselben.

Die unendliche Umkehr der Substanz von ihrer in sich seienden Einheit in die Mannigfaltigkeit der an sich von einander verschiedenen, eben so sehr aber in der substantiellen Identität nicht unterschiedenen Accidenzen, welche ewige Rückkehr ihres Ausganges sind, ist formell. Die formelle Differenz hebt sich jedoch zur Realität oder dazu auf, daß die Accidenzen auch an sich für die Substanz sind und die Substanz an sich für die Accidenzen ist. Die Substanz ist für sich nur in den Accidenzen als ihrer eigenen Entgegensetzung gegen sich selbst; die Accidenzen sind für sich und damit für einander nur, insofern sie nicht die Substanz oder für sich nicht für dieselbe sind. Indem aber die Substanz selbst diese zwiefache Bewegung ist, ist sie eben Causalität. Als solche ist sie a) die innere Existenz des Widerspruchs, zu sein und nicht zu sein; b) die Entäußerung dieses Widerspruchs zum selbstständigen Dasein; c) die Aufhebung dieses Daseins durch seine Zurücknahme in ihren ewigen Begriff; d. h. sie ist absolute Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit.

Aber die Substanz ist nicht blos der Unterschied ihrer selbst in Sein und Denken, als Existenz und Ewigkeit der Macht, und nicht bloß die reine Abwechselung von Ursach und Wirkung als Nothwendigkeit, sondern, was sie an sich als Substanz und was sie für sich als eigene Causalität ist, das ist sie auch für sich; oder sie ist an und für sich, absolutes Subject.

Drittes Capitel.

Die absolute Persönlichkeit.

§. 15. Die absolute Subjectivität.

Durch die Causalität tritt die Substanz sich selbst gegenüber. Die Causalität ist die Entäußerung ihres Inneren, wodurch es sich für sich setzt. Die Subjectivität ist das Fürsichsein dieses Fürsichseins, oder daß die Substanz in ihrem Unterscheiden von sich in reflectirter Identität mit sich bleibt. Ihr Anderswerden oder ihr Unterscheiden ist also eine Bewegung, welche sich auf sie selbst wieder bezieht und wodurch sie ewig sich selbst hervorbringt. Diese reflectirte Einheit des Unterschiedes, oder die in dem Unterscheiden den Unterschied als keinen Unterschied, sein Anderes als kein Anderes zusammenhaltende Kraft zu sein ist das Wesen der Subjectivität. Die Substanz als die producirende Macht und die Nothwendigkeit als das ewig sich selbst gleiche Product heben sich in der Subjectivität auf, weil diese die Befreiung der Macht und Nothwendigkeit ist. Denn die Substanz, welche durch die Causalität ihre Innerlichkeit aus sich herausschafft, ist eben dadurch von der Nothwendigkeit frei, daß sie das von ihr Gesetzte auch als ein durch sie Gesetztes erkennt. — Wüßte Gott nicht, was er ist, so wäre er nur Nothwendigkeit, ein blinder Gott. Da er aber sich selbst Object, als Subject absolute Beziehung auf sich ist, so ist er die tiefste Einheit mit sich und sein Wesen ihm in der Totalität aller Bestimmungen aufgeschlossen. Und zwar nicht durch ein successives Erkennen, wie

unser Wissen das seinige zu erfahren sucht, sondern als eine unmittelbare Vermittelung.

Bildlich kann man die Substanz die noch verborgene Offenbarung des göttlichen Wesens nennen. Die Causalität oder ewige Wirksamkeit hebt den Widerspruch als das Offenbaren des an sich Seienden, Verborgenen. Davon untrennbar ist das Geoffenbarte als das sich selbst Offenbaren, wodurch die Substanz Subject zu sein beweis't, weil sie durch diese unendliche Rückkehr aus ihrer unendlichen Entäußerung die ihre Unterschiede auflösende und durchdringende Einfachheit bleibt. — Der Ausdruck Dreieinigkeit ist für diesen Begriff eben so passend, als darin die Vorstellung Gottes als des Vaters, Sohnes und Geistes, welche eben als drei unterschiedene Bestimmungen dennoch als in absoluter Identität mit einander gedacht werden. Ein näherer Ausdruck der Vorstellung ist nicht zu finden, und schon die dritte Person der Gottheit, der Geist, ist der Vorstellung als solcher unerreichbar und fordert den Gedanken. Die gewöhnlichen Auskunftmittel, entweder die Trinität als ein theologisches Hirngespinnst, was noch Niemand verstanden habe, zu leugnen, oder sie in abstracte Kategorien, wie Kraft, Wille, Licht, oder Wesen, Form, Leben u. s. w. zu übersetzen und dadurch aufzuklären, sind eben so unzulänglich, als ein etymologisches Raisonnement aus dem Begriff der Person.

Als Substanz ist Gott nur zur Hälfte erkannt, nämlich als die unwandelbare Einheit, in welcher jede Veränderung als ein Modus, als ein flüchtiger Schein vorschwebt. Gott ist nicht nur Gott; er ist auch nicht nur Gott aus Gott, sondern er ist auch für sich selbst Gott, und das Urtheil, Gott ist Gott für Gott, ist daher ein weit höheres als das, Gott ist Gott. — Der Ausdruck, daß er Subject sei, sagt nichts Anderes, als daß er sich als das Wesen wisse, was er ist, daß seine Beziehung auf sich als auf sein Anderes nicht blos negativ, sondern auch absolut affirmativ ist. — Die göttliche Subjectivität ist aber nicht, wie die der Natur in ihren Individuen. Sie ist auch nicht, wie die des endlichen Geistes, die

sache gegen die Wirkung, noch die Wirkung gegen die Ursache selbstständig ist, haben wir vorhin gesehen. Die Wirklichkeit zeigt sich daher dieser unendliche Kreislauf von Ursach und Wirkung zu sein, wo Ursach in Wirkung, Wirkung in Ursache verschwindet. Allein weil die substantielle Möglichkeit in der Wirklichkeit als absoluter sich setzt, oder, weil nur die Substanz durch eigene Entäußerung ihres In-sich-seins wirklich werden kann, so ist die wahrhafte Wirklichkeit nichts Anderes, als die Substanz selbst in der Bestimmung ihrer für sich seienden Existenz, oder im ewigen Festhalten der rastlos vorüberrauschenden Accidenzen. Nur durch diese Identität der Wirklichkeit mit der Einen, allein sich selbst bestimmenden Substanz ist die ächte Wirklichkeit die Nothwendigkeit.

§. 14. c) Absolute Nothwendigkeit.

Wie die Wirklichkeit die Wahrheit der Möglichkeit, so ist die Nothwendigkeit die Wahrheit der Wirklichkeit, worin die Substanz völlig zu sich als dem bewegenden Princip zurückkommt. Die Nothwendigkeit setzt sich den Proceß von Ursach und Wirkung voraus, erscheint aber als die Ordnung desselben. Die Wirklichkeit ist das selbstständige Dasein der Möglichkeit. Die Nothwendigkeit ist der Beweis von der Selbstständigkeit des Wirklichen und damit die Selbstständigkeit des wirklich Daseienden in ihrer unvergänglichen Reinheit.

In der unendlichen Möglichkeit an sich ist noch die Zufälligkeit enthalten. Das Zufällige ist hier das noch nicht Bestimmtsein der Möglichkeit, was auch das Unmögliche sein kann, wie die bekannten Sätze: Gott kann nicht lügen, nicht sterben, nicht schlafen u. s. f. Die Wirklichkeit ist als Werden aus der unbestimmten Möglichkeit ein Gemisch von Zufälligem und Substantiellem: von Zufälligem, insofern die Substanz die Accidenzen als besondere Elemente von sich abstößt, welche ihre freie Bewegung haben; von Substantiellem, insofern die Accidenzen nichts Anderes als Accidenzen der Substanz sind. In diesem Grunde und durch ihn ist die Bewegung der Accidenzen zusammengehalten. Dadurch ist jeder Andrang, ihre

Wissen immer als unmittelbares Object für sich setzt. Dies Wollen hat keine Beweggründe, die es in Bewegung setzten; es bedarf zu seiner Verwirklichung keiner ihm vorerst äußeren Mittel; sondern, das absolute Wissen als sein Princip sich voraussetzend, ist dies Wollen absolut frei. Weil es nun in seiner unbedingten Selbstbestimmung sich selbst, semet sibi, offenbar ist, so ist in dieser seiner Freiheit die Nothwendigkeit der Substantialität und Causalität so aufgehoben, daß die Freiheit als das Setzende der Nothwendigkeit, als ihr wahrhafter Grund erscheint. Die göttliche Freiheit besteht deshalb nicht im Denken der Nothwendigkeit, in der bloßen Reflexion der Nothwendigkeit in sich, sondern sie ist als unendliche Selbstbestimmung des sich wissenden Geistes der Begriff des Geistes selbst. Gott bestimmt sich selbst zur Nothwendigkeit und weiß sich in dieser Bestimmung, wodurch er die Nothwendigkeit eben so sehr wieder in sich zurücknimmt. Insofern nun das göttliche Selbst in seinem sich wissenden Wollen unendliche Identität der Nothwendigkeit mit der Freiheit ist, sind darin die beiden Seiten der Liebe oder *Güte* und der *Gerechtigkeit* enthalten. Die Güte ist der Ausdruck der Freiheit, die Gerechtigkeit der der Nothwendigkeit. Aber beide Prädicate sind nur mit einander zu denken, weil in der göttlichen Freiheit die absolute Nothwendigkeit mitgesetzt ist. Wie in Gott die Wahrheit eben so sehr Gewißheit, die Gewißheit eben so sehr Wahrheit ist, so ist auch seine Güte eben so gerecht, als seine Gerechtigkeit gütig. Eine Collision beider ist bei ihm so wenig möglich als ein Widerspruch zwischen seiner Nothwendigkeit und Freiheit, seiner Realität und seinem Begriff. Gott ist weder so hartherzig, daß er der Gerechtigkeit die Güte, noch, wie wir Menschen, so schwachherzig, daß er der Güte die Gerechtigkeit aufopferte; vielmehr ist er in der völligen Einheit beider Prädicate der *heilige* Gott.

§. 18. c) Absolute Seligkeit.

In der Identität seines absolut freien Wissens und absolut freien Wollens ist Gott schlechthin *sich selbst genügend*.

Einzig sich selbst gleich findet er nur in sich Befriedigung. Als Form betrachtet ist diese ruhige, unerschöpfliche Selbstgenugsamkeit absolute Majestät. Als Reflexion in sich aber, als sehnsuchtloser, ewig gegenwärtiger Genuß der höchsten Bedürfnißlosigkeit ist sie Seligkeit.

Zweiter Abschnitt der Dogmatik.

Die Lehre von der Welt.

§. 19. Offenbarung.

Aber der absolute Geist, Gott, bleibt nicht in sich verborgen und verschlossen, sondern, was er an sich ist, offenbart er auch. In dieser Manifestation unterscheiden sich das Offenbaren als der Act der Entäußerung Gottes zur Welt; das Geoffenbarte als das Product der Offenbarung; der Offenbarende, welcher mit dem Geoffenbarten und mit dem Act des Offenbarens sich identisch weiß. Diese Unterschiede entsprechen den Unterschieden des göttlichen Wesens, welche wir als absolute Substantialität, Causalität und Persönlichkeit erkannt haben. Allein, was sie an und für sich sind, das tritt hier, um uns den Ausdruck zu erlauben, als Darstellung auf und macht deswegen als in Verhältniß zum Anderen seiner selbst einen durchgreifenden Gegensatz jener Bestimmungen aus. Die Substantialität verkehrt sich in die Schöpfung, die Causalität in die Erhaltung, die Persönlichkeit in die Vorsehung. Keines dieser Prädicate kann für sich, sondern jedes nur in seinem Zusammenhang mit allen anderen verstanden werden. Der Gott, welcher in der Offenbarung offenbar wird, ist kein anderer, als der offenbarende, und der geoffenbarte ebenfalls der, für welchen die Offenbarung ist. Somit ist die Offenbarung das göttliche Wesen als erscheinendes; die Erscheinung aber als ausgehend vom Wesen ist nicht sich selber der Grund und deshalb der beständige Rückgang in das Wesen, eben darum aber kein leerer, sondern wesenhafter Schein.

Die Bezeichnungen für die Manifestation in ihrem Inneren und Aeußeren, nämlich Offenbarung und Erscheinung, gehören zunächst, wie Alles in der Sprache, dem vorstellenden Bewußtsein an. Allein sie treffen, was der Begriff der Sache ist. Denn wie Offenbarung sowohl den Act des Offenbarens, als das durch ihn offen Gewordene ausdrückt, so auch ist in dem Worte Erscheinung sowohl die Beziehung des Erscheinenden auf das in dem Scheine sichtbar Werdende, als dies selbst enthalten. Die Erscheinung begreift wohl die Existenz des Wesens in sich, aber mit der Bestimmung, daß das Sein, was erscheinendes ist, für sich haltlos, immer in das Sein als wesentliches als in seine es tragende Macht zurückkehrt. Das Wesen ist das in sich Selbstständige. In der Erscheinung erscheint das Wesen; da aber die Erscheinung durch das Wesen gesetzt wird, so ist sie, in der Identität mit ihm, was es selbst; im Unterschied von ihm, ein unselbstständiges Andere.

Das Wesen bestimmt sich so sehr selbst zur Erscheinung, als diese wiederum, eben weil sie absoluter Weise nicht die sich selbst bestimmende, von ihm unterschieden ist. — Die Erscheinung ist aber auch nicht durch ein zwischen ihr und dem Wesen in die Mitte Tretendes, welches Mittlere endlich doch wieder im Wesen als solchem seinen Grund hätte, wie lang auch die Kette der Zwischenglieder gedehnt würde. — Endlich kann die Erscheinung nicht als vom Wesen getrennt angesehen werden, so daß ihre Beziehung auf einander einem nur subjectiven Denken angehörte. Dann wird die Welt ein seelenloses Ding. Ihre Seele ist ferne von ihr, man weiß nicht zu sagen, wo. Sie ist ein geistloser Haufen allerhand sinnlicher Realitäten und Gott ein unlebendiger gespenstischer Schemen. — Vielmehr ist Gott die ganze von ihm als seine Erscheinung gesetzte Offenbarung nicht fremd und dunkel, sondern als sein eigenes, ihm äußerlich gewordenes Innere völlig durchsichtig. Deswegen nun, weil das göttliche Wesen den Stoff der Schöpfung nicht als ein ihm von Außen, man kann nicht entdecken, woher, zur Bildung Gegebenes vor-

findet, hat es die Welt nicht aus einem wüsten Chaos zu einem harmonischen Kosmos umgeformt, sondern aus Nichts geschaffen. Negativ verneint diese Bestimmung eben jene Lehre, welche dem schöpferischen Gott eine rohe annoch ungebildete Materie zur Bearbeitung voraussetzt, wo er sich denn freilich immer nur wie der Töpfer zum Thonklumpen verhält. Der positive Inhalt dieser Negation ist Gott selbst als das unsichtbare Wesen, was ohne äußere Vermittelung alles Sichtbare und Aeußere unmittelbar aus sich hervorbringt, in welcher Hinsicht jenes Nichts die Fülle von Allem ist.

§. 20. Die Welt als solche.

Das Wesen in der Totalität seiner Erscheinung ist die Welt. Das Wesen selbst, wiewohl aus ihm das entstehende und vergehende Sein wird, ist Sein ohne Werden. Die Welt als die Einheit aller Erscheinungen ist eben dadurch im Unterschiede von ihrem Wesen, daß ihre Unendlichkeit eine endliche ist. Die Welt ist also nicht Gott, aber als aus Gott ist sie göttlich. Eben so ist Gott auch nicht die Welt, aber in der Welt sich offenbarend. Entstehend beweis't die Welt ihren Ausgang von Gott als ihrem Schöpfer; vergehend beweis't sie, in ihrem Rückgang in ihn, daß sie nicht er, sondern, von ihm geschaffen und erhalten, endlich ist. — Nach jener Seite hin, nämlich nach der des Hervorganges des Seins aus dem ewigen, sich selbst genugsamen Wesen, scheint die Welt, wie man so häufig es ausgesprochen hat, ein Abfall von Gott zu sein. Weil aber die Welt als werdendes Sein an sich einen negativen Charakter hat und, absolutes Dasein zu gewinnen, aus sich nicht erreichen kann, so ist sie nach der anderen Seite hin die vergehende. So wenig aber jenes Entstehen ein Ende hat, so wenig auch das mit ihm identische Vergehen. Und diese Identität vom Entstehen und Vergehen des weltlichen Seins ist der Begriff seines Erhaltenseins. Die Erhaltung der Welt ist nichts anders als ihre perennirende Schöpfung. Gott hat nicht blos die Welt erschaffen, sondern immerfort erschafft er sie. — In der Welt als dem Er-

schaffenen ist Gott die Realität als das *Gesetz* derselben. Das Gesetz an und für sich ist von Gott nicht verschieden, denn im Gesetz als der unverbrüchlichen Nothwendigkeit ist ja nichts Anderes gesetzt, als das göttliche Wesen selbst. Für sich, in Beziehung auf Gott, ist er, als Schöpfer der Welt, frei von der Nothwendigkeit. Er hängt nicht von der Welt, sondern die Welt hängt von seinem Gesetz ab. Die Nothwendigkeit desselben ist die geheime Wurzel, welche das Geschöpf in Gott festhält. Denn wenn auch das Geschaffene im Unterschied von Gott ist und, an sich aus ihm, dennoch für sich einen Bestand hat, so ist ihm doch das göttliche Gesetz *inwohnend*, weshalb jeder aus dem Geschöpf entsteigende Widerspruch gegen die ihm anerschaffene Nothwendigkeit sich sogleich als Krankheit offenbart. Das Leben der Welt überhaupt ist nichts als die Manifestation dieser Nothwendigkeit, was vom natürlichen Leben leichter begreiflich ist als vom geistigen, weil in diesem die Freiheit sich als ihr eigenes Werk hervorzubringen hat. Diese Immanenz der Nothwendigkeit im Geschaffenen und in dessen individueller Bewegung nennen wir *Vorsehung*.

§. 21. *Die Welt im Unterschiede von sich.*

Es ist daher wegen der Identität der Erscheinung mit dem Wesen die Ansicht aufzugeben, als wenn die Schöpfung der Welt einen Anfang im Raum und in der Zeit gehabt habe, so daß man sich Raum und Zeit als ohne Materie existirend vorstellt. Denn Raum und Zeit sind so wenig ohne Materie als die Materie ohne Raum und Zeit. Diese drei sind nur *miteinander*, was sie sind. In der Wirklichkeit ist der Raum als die schrankenlose Breite und Ruhe, worin Alles sich *außereinander* wirft, so unabtrennbar von der Zeit, worin eine endlose *Nacheinanderfolge* der Momente sich ausgießt, als diese von ihm. Jene Wirklichkeit aber ist die *Bewegung*, welche Raum, Zeit und Materie in sich vereinigt. Alles aber, was Raum und Zeit nicht außer sich hat, sondern durch Entstehen und Vergehen sich ihnen verpflichtet zeigt, ist der Form nach endlich, wenn es auch dem Inhalt

nach dem ewigen göttlichen Wesen angehört. — Die Welt oder die Totalität des Geschaffenen ist aber von sich selbst darin unterschieden, daß sie ihr Sein entweder weiß oder aber es nicht weiß. Diese Differenz ist die der Natur und des Geistes.

Die natürliche Welt ist an sich frei und vernünftig. In ihrem Leben ist der Trieb durchaus ihre eigene, von Innen aus sich bestimmende Thätigkeit. Das natürliche Leben wird also in seiner Entwickelung von Gott nicht auf eine äußerliche Weise geleitet. Aber seine Thätigkeit, wenn auch eine sich selbst bestimmende, ist doch eine beschränkte, weil sie eine rein äußere ist. Sie kehrt in ihrem Produciren nicht wieder in sich zurück, bleibt sich selbst verborgen und kommt also nicht zu sich. Das Höchste, wozu sie sich erhebt, ist das Gefühl. In ihm wird das Leben sich unmittelbar Gegenstand, bleibt aber auch in dieser Unmittelbarkeit stecken. Weil sie nun Vernunft und Freiheit nur bewußtloser Weise zu ihrem Gesetz hat, so herrscht in ihr eine Nothwendigkeit, welche blind und grausam ohne Versöhnung wirkt. Die Natur weiß nicht, daß der Geist sie schafft, und ist dieses Unbewußtseins wegen ohne Religion. Sie ist daher wohl in ihrer Mannigfaltigkeit und Schönheit eine Verherrlichung Gottes und kann für den endlichen Geist Gegenstand seiner Verehrung sein, in so fern er in ihrer Vernünftigkeit und prächtigen Verschwendung den schöpferischen Gott erkennt — aber sie selbst, die reine Veräußerung der Idee, betet nicht an.

Erst der endliche Geist weiß auch von dem ihn und sie schaffenden Gott und weiß ihn als sein eigenes Wesen. Für uns hat der Geist als endlicher die Natur allerdings zur Voraussetzung. Gott aber, der in seiner Unendlichkeit unendliche Geist, ist ohne eine solche Voraussetzung, die er aufzuheben nöthig hätte. Aber der endliche Geist ist nicht, wie das natürliche Sein, an sich eine bewußtlose Vernunft, sondern, was er durch Gott an sich ist, ist auch für ihn. Jedoch ist er für sich nur, in so fern er sich selbst als das, was er ist, hervorbringt, in welcher Hinsicht mit dem größten Recht gesagt

werden kann, daß der Geist gar nicht geboren wird, sondern nur als wiedergeborener ist. Völlig von Gott frei gelassen, göttlicher Nothwendigkeit innigst verknüpft, ist er in Wahrheit nur das, wozu er sich selbst bestimmt, oder nur das, was er selbst thut. Die That erst ist der wirkliche unzweideutige Geist. Weil also der endliche Geist durch die Unendlichkeit seiner Freiheit, deren Wesen Gott selbst, in seiner Thätigkeit nicht den Plan eines Anderen, sondern sich selbst vollbringt, so ist die göttliche Vorsehung für ihn nicht als eine Aeußerlichkeit anzusehen, welche zur wirklichen Geschichte wie ein vorher ausgerechnetes Exempel mit bestimmtem Facit, als ein ihr jenseitiger Entwurf sich verhielte, den sie nur nachahmte, sondern wirklich ist es der göttliche Geist, der in dem Werden der Geschichte als der allmächtige Beweger hindurchleuchtet.

Dritter Abschnitt der Dogmatik.

Die Lehre von der Religion.

§. 22. Eintheilung.

Die Wissenschaft der Religion entwickelt die Bestimmungen, welche in der Identität Gottes mit dem Menschen wie im Unterschied des Menschen von Gott enthalten sind. Sie betrachtet den Menschen Erstens, wie er, von Gott geschaffen, durch seine Egoität ihm sich entfremdet. Zweitens, wie er im Gegensatz dazu seiner Egoität sich entfremdet und sich als mit Gott in völliger Einheit manifestirt. Drittens, wie der Proceß dieses Unterscheidens des Menschen von Gott und wiederum des Zusammengehens des Menschen mit ihm in der Totalität des menschlichen Geschlechtes sich bewegt.

Erstes Capitel.

Die Anthropologie.

§. 23. Die unmittelbare Einheit Gottes mit dem Menschen.

Die theologische Anthropologie hat mit der leiblichen und intelligenten Natur des Menschen nichts zu schaffen. Die Betrachtung derselben überläßt sie der philosophischen Anthropologie und beschäftigt sich mit dem Verhältniß des Menschen zu Gott. Nun haben wir gesehen, wie das göttliche Wesen von sich als einem Inneren zu sich als dem sich selbst Aeußeren in der Erscheinung der Welt fortgeht. Die Welt wird dadurch geschaffen, daß das göttliche Wesen die Anschauung, den Begriff seiner selbst frei von sich als ein für sich selbstständiges Bestehen entläßt. Die Welt hat also keinen anderen Grund als das Wesen. Da sie aber zugleich von dem schöpferischen Wesen frei gelassen ist, so ist in ihr eben so sehr, als das Wesen, auch das Zufällige und Willkürliche, dem Wesen Entgegengesetzte da.

Die unmittelbare Form der Entäußerung des Wesens ist eine an sich selbst äußere, die Natur. Sie spiegelt die Macht, Fülle und Schönheit des göttlichen Wesens in sich ab, ist aber, weil sie etwas rein Aeußerliches, nur zur Hälfte, was das Wesen ist. Zwar dies schauet sich selbst an in der Herrlichkeit der Natur, aber die Natur schauet weder sich noch ihren Schöpfer an. Dagegen erhebt sich auf diesem Boden der Mensch. Er ist nicht blos Natur, sondern in seiner Aeußerlichkeit, in seiner Individualität ist er zugleich dasselbe, was das die Natur und ihn aus sich erschaffende Wesen ist. Der Mensch kann die Natur nicht schaffen, und es ist, um den Unterschied göttlicher und menschlicher Macht zu zeigen, eines der gewöhnlichsten Beispiele, anzuführen, wie der Mensch auch nicht ein Sandkorn hervorzubringen im Stande sei. Wenn aber die reine Natur die Enthüllung der Macht und Schönheit ist, so ist der Mensch weiter die Enthüllung des göttlichen Wissens und Wol-

lens. In seiner Geschichte offenbart sich die Wahrheit und Heiligkeit des göttlichen Wesens, indem der Mensch, was Gott ist, wissen und wollen kann. Die Natur, in welcher, wie wir sahen, allerdings das Wissen und Wollen Gottes als ihre Vernunft und Freiheit existirt, ermangelt doch selbst des Wissens und Wollens. Das Wissen von ihr ist ihr äußerlich. Sie wird gewußt, aber sie selbst weiß sich nicht. Das Wissen der Natur ist im Geist. Eben das also, was da ist, ohne von sich zu wissen, ohne in seinem Dasein sich selbst Gegenstand zu sein, daher auch ohne sich zu wollen, ist Natur.

Der Mensch aber weiß nicht blos die Natur, sondern weiß auch sich selbst. In der Empfindung des Thieres kommt es nur zu einem dumpfen Echo der Lust und Unlust, welches nur die Weissagung auf den Menschen als auf das Subject ist, welches sich selbst das Object ist. Wie nun der Mensch durch seine Individualität Natur ist, so ist er durch sein Wissen und Wollen über sie hinaus. Und dies Wissen und Wollen ist seinem Wesen nach von dem Wissen und Wollen Gottes selbst nicht unterschieden. Wenn der Mensch das Gute wahrhaft will, so ist diese Güte göttlich; d. h. Gott ist nicht anders gütig, weil außerdem jener gute Wille gar nicht der gute Wille wäre. Eben so, wenn der Mensch die Wahrheit weiß, so existirt keine doppelte Wahrheit, als wenn Gott für sich noch eine höhere und vortrefflichere aufbewahrte, welche dem Menschen unzugänglich wäre. Indem nun alle Prädicate des absoluten Subjectes auch auf den Gotterzeugten Menschen übergehen, sagt die Schrift sehr schön und naiv: er hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein. Der Mensch in seiner ursprünglichen Erschaffenheit durch Gott ist deswegen sein Ebenbild, was absolut unschuldig, in seinem Wissen ohne Irrthum, in seinem Wollen ohne Bosheit ist.

§. 24. Der Unterschied Gottes von dem Menschen.

Dem unendlichen Inhalt nach ist also der Mensch, wie er von Gott herkommt, vollkommen. Aber zugleich ist der

Mensch als Individuum und Creatur nicht Gott. Zwischen ihm und diesem besteht der Unterschied, daß der Mensch ein einzelner, Gott aber der absolute Geist ist. Gott ist wohl Einer, aber kein Einzelner. Als Einzelner lebt der Mensch in der größten Unruhe. In Raum und Zeit hin und hergerissen, mit der unaufhörlich sich erneuenden Sorge für die Erhaltung seines Daseins beschäftigt, in tausendfache Begierlichkeit verstrickt, von einem Gegenstand zum anderen gelockt, ist er in Gefahr, durch seine Einzelheit sich ganz zu zersplittern. Durch seine Individualität ist der Mensch an sich von Gott unterschieden. Wenn er aber diese Differenz dazu erhebt, daß er nur Sich zum Inhalt seines Wissens und Wollens macht, so verkehrt er damit jenes in die Meinung und den Irrthum, dieses in die leere Willkür und die Sünde.

§. 25. Die Entzweiung des Menschen mit Gott.

Der Mensch hat an Gott und in ihm die Voraussetzung seiner Vernunft und Freiheit. Weil Gott aber ihn frei gelassen hat, so hat er seine im Wissen und Wollen an sich seiende Freiheit zu negiren, in sich zu gehen, seine eigene Unendlichkeit zu erfassen und für sich zu setzen. Indem nun Alles, was er thut, sein eigenes Wissen und Wollen zur Wurzel hat, so ist sein Thun keinem Anderen als nur ihm zuzurechnen, und, was er thut, dessen ist er schuldig. Sein Wissen und Wollen aber, deren Einheit und Totalität er selbst ist, sind immerfort von ihm hervorzubringen. Denn ohne dies ist weder das Eine noch das Andere und er selbst hat sich theoretisch und praktisch durch unendliche Thätigkeit zu befreien. Weil er also ein werdender ist, so findet er sich mit Gott in beständiger Entzweiung, da er den Begriff seines Wesens nie adäquat realisirt. Die näheren Momente der Entzweiung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen sind die Abhängigkeit, in welche sich jener von der Natur, von der Geschichte und von sich selbst versetzt. An sich ist keines dieser Elemente böse, sondern der ihnen als etwas Absolutem sich hingebende und ausschließlich von ihnen beherrschte menschliche Geist ist der böse. Nicht

also sie für sich, sondern er, welcher sie sich nicht unterwirft, ist das Princip des Bösen.

Wie sich Gott durch die Schöpfung seiner selbst entäußert, wie er durch sie aufhört, nur für sich zu sein und in der Welt auch für Anderes ist, so muß der Mensch ebenfalls seines Egoismus sich entäußern, wenn er wahrhaft in Gott als in seinem Wesen leben will. In sich bleibend führt er ein enges, dürftiges und unseliges Leben, und die Anhängigkeit an sich, an die Welt und an die Natur, statt ihn zu beseligen, wie er meint, wird je länger je mehr eine immer härter reibende Fessel. — Von der anderen Seite aber ist das Wesen des Menschen, Gott, durch sich selbst schon da. Gott also kann und braucht der Mensch nicht erst hervorzubringen, vielmehr ist er für ihn eine ewige Voraussetzung. Was daher der Mensch unmittelbar gewinnt, indem er seiner selbst sich entäußert, das ist Gott und in so fern ist die Entzweiung des Menschen mit Gott nur durch den Menschen, die Aufhebung der Entzweiung aber eben so sehr durch Gott, als durch den Menschen.

Zweites Capitel.

Die Christologie.

§. 26. Die Menschwerdung Gottes.

Der Mensch, nur mit sich beschäftigt, in sich, in Anderen, in der Natur nur sich suchend und liebend, entfremdet sich dem göttlichen Wesen bis zur Vergessenheit desselben. Aber er kann doch sein Wesen nicht vernichten, wenn auch noch so sehr vernachlässigen und verkennen. Läßt er von Gott, so läßt doch Gott nicht von ihm ab. Nun haben wir zuvor eingesehen, wie Gott ohne allen Neid in freier Liebe seines innersten Wesens in der Schöpfung der Natur und des Geistes sich entäußert; wir haben ferner eingesehen, wie der von ihm erschaffene menschliche Geist immer mehr und mehr seine selbstische Natur zur Bestimmtheit des Bösen zusammenzog;

weiterhin ist nun die Bewegung zu betrachten, durch welche der göttliche Geist seine Identität mit dem menschlichen und sich als die Wahrheit und Gewißheit desselben beweis't. Vorhin machte der menschliche Geist von seiner unmittelbaren Einheit mit dem göttlichen den Uebergang zu sich als nur menschlichem und entzweiete sich dadurch mit dem göttlichen, weil er an sich, seinem ewigen Begriff nach, ohne denselben nicht leben kann. Sonst könnte man das Fortgehen des Unterschiedes zur Entgegensetzung nicht Entzweiung nennen, weil gar kein Gegensatz da wäre. So aber entsteht dieser dadurch, daß in Gott wie im Menschen das Wesen des Geistes dasselbe ist: Gott ist dem Menschen, der Mensch ist Gott ὁμοούσιος, weshalb die Zerreißung ihrer an sich gesetzten Einheit durch das Böse Princip der höchsten Unseligkeit für den Menschen ist, wie umgekehrt die Existenz jener Einheit die einzige wahrhafte Seligkeit. Diese unendliche Identität des Menschlichen mit dem Göttlichen ist so ausgedrückt worden, daß der Sohn Gottes der eingeborene sei. Indem das Wesen an sich außer der Zeit ist, seine Erscheinung aber in der Zeit sich offenbart, so ist zugleich das Erscheinen nicht ein momentanes, einmal vorübergehendes, sondern als Manifestation des Wesens, wodurch es gesetzt wird, ein immerwährendes. Dies ist so ausgedrückt, daß der Sohn bei dem Vater sei von Anfang an. Christus sprach diesen Begriff sehr bestimmt in der Aeußerung aus, daß er eher, denn Abraham, gewesen sei, was offenbar, von seiner einzelnen empirischen Person genommen, eine Lüge gewesen wäre. Nicht von den einzelnen Erscheinungen hat man es zu verstehen, daß jede für sich als einzelne absolut das Wesen offenbare, wohl aber von ihnen als Totalität, in welcher sich die Zufälligkeit und der Mangel des einzelnen Daseins aufhebt. In dieser Beziehung der Erscheinung auf das Wesen sagte Christus, daß derjenige, der den Sohn sieht, auch den Vater sieht, und daß Niemand, als nur der Sohn, den Vater kennt.

Die Menschwerdung Gottes, die Offenbarung seines Geistes in dem menschlichen Geist ist das Wesen des mensch-

lichen Geschlechtes überhaupt. In so fern nun der Mensch von Gott weiß, kann dies Wissen, soll es anders Wahrheit enthalten, nur durch Gott selbst sein. Aber diese Enthüllung des göttlichen Geistes für den menschlichen ist diesem nicht von Außen her durch Gott aufgenöthigt; vielmehr ist das Erkennen Gottes zugleich die eigene freie That des Menschen, eben weil er als Geist mit Gott dasselbe ist. Christus faßte diese Einheit in die Worte zusammen: der Mensch muß Gott im Geist und in der Wahrheit verehren. Man darf daher in der Betrachtung der Religion weder Gott noch den Menschen übersehen. Gott als Gott ist ohne Religion. Der Mensch als Mensch in seiner bloßen Endlichkeit und Natürlichkeit ist ebenfalls ohne Religion. Allein indem Gott sein unendliches Wesen an den Menschen und der Mensch sein endliches Dasein an Gott entäußert, so hebt sich der Unterschied beider von einander in die freie Einheit über. Gott ist darin nicht mehr Gott für sich, sondern der Gottmensch. Der Mensch ist nicht mehr ein bloßer Mensch, sondern, erfüllt mit dem göttlichen Geist, ist er der Gottmensch. Und diese ewige Bewegung des gegenseitigen Ueberganges Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott ist die Religion.

§. 27. Der Gottmensch.

Deswegen ist der Begriff des Gottmenschen die Wahrheit im Begriff des menschlichen Geschlechtes. Die Ungleichheit, welche Gott und Mensch für sich gegen einander haben, ist darin aufgelös't. Die menschliche Natur ist durch ihre Identität mit der göttlichen erhöhet; die göttliche Natur ist durch ihre Identität mit der menschlichen erniedrigt; d. h. die Extreme sind verschwunden, denn, was als Erniedrigung erscheint, die gänzliche Vereinung Gottes mit unserer endlichen Natur, ist gerade seine höchste Lebendigkeit und die höchste Manifestation seines Wesens. Er zeigt dadurch, daß die Natur, welche wir durch ihn auch die unsere nennen, ihm nicht zu gering, vielmehr seine eigene ist, weshalb wir nicht weiter

mit vornehmer Sprödigkeit darüber zu klagen haben, daß wir in ihr uns bewegen müssen.

Als Erscheinung ist die Einheit Gottes mit dem Menschen und des Menschen mit Gott völlig in Jesus Christus gewesen. Sein ganzes Leben (wovon weiter unten in der biblischen Theologie) zeigt in jedem Punct, daß er eben so sehr durch sich, als durch Gott bestimmt war, oder, daß er immer in Gott und durch ihn sich selbst, sich also nie als nur in Gott bestimmte. Allerdings war in ihm der Unterschied seiner als Mensch von Gott, allein dieser Unterschied blieb klar und einfach, ohne durch das Böse zur Entzweiung mit Gott zu werden. Denn durch das Böse allein, indem der Mensch gegen seinen göttlichen Geist sich willkürlich in seine abstracte Einzelheit verschließt, treibt der Mensch seinen Unterschied von Gott zum Widerspruch mit ihm. In Christus sehen wir jedoch nur den Unterschied, nicht den Widerspruch, und in dieser Beziehung ist er einzig. Auch bleibt er darin einzig, weil die Geschichte, wie die Natur, wohl im Zufälligen, aber nicht im Nothwendigen sich wiederholt d. h. das Ueberflüssige thut. Noch ein Christus als individuelle Erscheinung wäre aber gerade so überflüssig, als noch ein neuer Adam, natürliche Menschen zu zeugen. Nach diesem Princip wird auch verfahren und jeder, der sich, wie es so oft vorkommt und vorgekommen ist, für einen anderen Christus hält, als ein Geisteskranker behandelt. Jene Freiheit Christi vom Bösen ist eben das wahrhafte Zeugniß seiner göttlichen Freiheit, so daß Gott an und für sich nicht freier ist, als Christus es war. Dadurch, daß wir in seiner Geschichte diese Freiheit sich offenbaren sehen, kommen wir selbst dazu, sie als die unsere zu wissen. Was in ihr als wirklich dasteht, ist, da wir dem Wesen nach ihm gleich sind, für uns möglich, und diese Möglichkeit als eine wahrhafte, nicht erträumte und nicht erlogene, ist die Möglichkeit, in uns zur Wirklichkeit zu werden, was Christus dadurch ausdrückte, daß er uns seine Brüder nannte.

Dadurch, daß in und durch Christus das Wissen Gottes von sich selbst im Menschen in die unmittelbare

Erscheinung getreten, Moment unserer Wirklichkeit geworden ist, hat sich die Reflexion in seiner Auffassung zu einem Unterschied verzogen, der keine Realität hat. Man hat nämlich Christus als das ewige Wissen Gottes von sich selbst oder den Logos, und Christus als Jesus von Nazareth oder den historischen Christus unterschieden. Allein dieser Unterschied ist auch eben so sehr kein Unterschied, weil offenbar der sogenannte historische Christus in seinem Wesen, in seiner Bedeutung mit dem Logos und umgekehrt der Logos seinem wahrhaften Begriff nach mit dem historischen Christus zusammenfällt. Die Erlösung ist als ewige Thatsache auch zugleich ein Geschehen in der Zeit, weil die Zeit die erscheinende Ewigkeit ausmacht und weil eine Ewigkeit, die nicht zur Zeit sich entäußerte, eine bloße Abstraction wäre.

§. 28. Die Thätigkeit des Gottmenschen.

Weil also im Gottmenschen das Wesen Gottes in der Gestalt des reinsten menschlichen Daseins sich offenbart, so entfalten sich die Grundbestimmungen desselben aus Gott selbst. Nun haben wir oben, §. 15—18, in der absoluten Persönlichkeit Gottes das Wissen, Wollen und die sich selbst genügende, in sich selige Majestät als die Hauptmomente erkannt. Darnach unterscheidet sich auch die Thätigkeit im Leben des Gottmenschen in die prophetische, priesterliche und königliche.

a) Der **Prophet** wird sich der göttlichen Wahrheit durch Gott gewiß und spricht diese Erkenntniß auch für Andere aus. Aus der Empfindung, im Besitz der Wahrheit zu sein, erhebt sich seine Begeisterung und theilt sich durch seine Darstellung im Wort auch Anderen mit. Der Prophet ist daher sowohl **lehrend**, indem er die Erkenntniß des Göttlichen erzeugt, als **weissagend**, indem er durch die Gewißheit der Wahrheit auch der weise ist und seine Zeit, ihr Gutes und Böses, aus dem Princip der Wahrheit versteht und beurtheilt. Christus ist daher der **absolute** Prophet des menschlichen Geschlechtes, weil er dasselbe der Wahrheit, göttlicher Natur zu sein, gewiß gemacht, und sodann, weil er ihm mit dieser Of-

fenbarung den untrüglichen Begriff seiner Geschichte und damit das Verständniß aller Zukunft gegeben hat.

b) Priester ist derjenige, welcher die Erhebung des Menschen zu Gott, seine Versöhnung mit ihm bewirkt. Allerdings kann diese Vermittelung das besondere Geschäft Einzelner werden, aber an und für sich kommt die priesterliche Thätigkeit so gut wie die prophetische allen Menschen zu. Sie hat, wie der göttliche Wille, zwei Seiten, welche in ihr selbst Eines sind, die Gerechtigkeit und die Liebe. Die Gerechtigkeit ist die Gleichheit der Gesinnung mit der Nothwendigkeit des göttlichen Gesetzes; die Liebe ist die Einheit der Gesinnung mit der göttlichen Freiheit oder Güte, so daß aus ihr als dem Princip die Nothwendigkeit hervorgeht, weshalb die Liebe nicht unter dem Gesetz, sondern über ihm steht und sich in seinen unwandelbaren Bestimmungen ihren concreten Ausdruck gibt. Indem nun die Gerechtigkeit die Nothwendigkeit, die Liebe die Freiheit des göttlichen Willens ist, in Wahrheit aber keine ohne die andere gedacht werden kann, ist ihre Einheit die Heiligkeit. Deswegen offenbart der Gottmensch in seiner versöhnenden oder priesterlichen Thätigkeit sowohl das eine als das andere Moment, was man als den thätigen Gehorsam in der absoluten Erfüllung des Gesetzes und als den leidenden in der Aufopferung seiner selbst bezeichnet hat. Wenn nun das Opfer oder die Hingabe des Irdischen um des Göttlichen willen ein sehr mannigfaltiges sein kann, so reducirt sich doch diese Mannigfaltigkeit am Ende auf die Einheit des Lebens, in so fern für den Menschen das Endliche, sein Gebrauch u. s. f. in der Individualität seinen Grund hat. Wie nun der Gottmensch in seiner Lehre die Wahrheit schlechthin verkündet, so vollbringt er auch in seinem Priesterthum die Versöhnung schlechthin und genügt darum in ihr Gott eben so sehr als dem Menschen. Wenn nun der Mensch als solcher den Tod erleiden und in dieser unbezwinglichen Nothwendigkeit die Beschränktheit des einzelnen Lebens anerkennen muß, so erhebt sich der Gottmensch über diese Bedingtheit, indem er das Leben nur in seiner Einheit mit dem ewigen Geist begreift. Der

Wahrheit und Seligkeit dieses Lebens gewiß, entsagt er dem irdischen Dasein, weil ihm die Hemmung und Verleugnung des göttlichen Lebens unmöglich ist. Ohne Schuld des Bösen, nur Schuld am Guten, opfert er das Leben seinem an und für sich bestehenden Wesen auf. Insofern opfert sich nicht der Mensch für sich, sondern der Gott im Menschen für den Menschen und für Gott auf. Der Gottmensch stirbt also in einem Tode, der nicht blos natürlich, sondern eben so sehr geistig ist. Die versöhnende Kraft dieses Todes liegt daher nicht in dem natürlichen Proceß, den er mit jedem Tod gemein hat, daß Seel' und Leib sich scheiden, sondern in dem Gehalt, daß die Liebe als die höchste Freiheit alle Selbstheit des natürlichen Lebens absolut überwindet und im Sterben um der Wahrheit und ihrer Freiheit willen die Bedeutung des Opfers vollendet. Läßt man sich nun nicht durch Abstractionen verleiten, Wahrheit und Freiheit für sich zu setzen, als wenn sie, außer Gott, etwas wären, und beharrt man statt dessen in der Gewißheit, daß Gott eben die Wahrheit und Freiheit ist, so wird man auch begreifen, daß Christus der absolute Priester des menschlichen Geschlechtes ist und daß daher an keine uns äußerliche Stellvertretung und Genugthuung gedacht werden kann, sondern daß das Sterben Christi in jedem Menschen sich erneuern muß, wenn er anders auferstehen will.

c) Der Prophet weiß den Begriff des Ganzen, der Priester opfert sein Leben für dessen Realisirung, der König erhält ihn in seiner Nothwendigkeit. Im politischen Sinn ist derjenige König, welcher auf persönliche Weise den Geist eines Volkes darstellt, weshalb seine Persönlichkeit so sehr im Volk, als die Eigenthümlichkeit seines Volkes in ihm muß anerkannt werden. Der Gottmensch ist daher in dem absoluten Sinne der göttliche König der Menschheit, daß alles wahrhafte Leben in ihr durch ihn bestimmt, alles Göttliche also zum Menschlichen und alles Menschliche zum Göttlichen wird. Der Zweck der Welt, da er nichts anderes ist, als das Leben Gottes in seinen Geschöpfen, ist in dieser Hinsicht auch die absolute Macht. Denn jeder Zweck trägt seine Macht in sich, und wie

nun Gott der erste und höchste Zweck ist, so ist auch seine Macht die ursprüngliche und sich selbst genügende. Darum kann diesem alleinigen Zweck aller anderen Zwecke keine Macht widerstehen, vielmehr führt ihn die Geschichte in ihrer Wirklichkeit schlechthin aus. Wer nun in dieser Betrachtung durch Anzahl und Zeit, nicht durch die Sache und ihr Gewicht sich bestimmen läßt, kann daran zweifeln, daß die Versöhnung Gottes mit dem Menschen das belebende Princip aller geistigen Entwicklung sei. Wer aber in das Innere der Geschichte sich einläßt, der wird überall den Herrscher finden, dessen Reich nicht von dieser Welt ist. Deshalb ist Christus nicht König eines besonderen Volkes, wie etwa ein Jüdischer Messias, sondern König der Geister überhaupt, auf welchen jeder Geist eben darum, weil er dies ist, sich beziehen muß. Dieser Nothwendigkeit kann also Niemand entgehen, weshalb Christus sagt: wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme. Um dieses inneren Zusammenhanges willen werden alle Geister durch ihn gelenkt und gerichtet.

Drittes Capitel.

Die Lehre von der Kirche.

§. 29. Uebersicht.

Die Anthropologie entwickelt die Thätigkeit des Menschen, wie sie den baaren Egoismus, das Böse, zum Resultat hat. Die Christologie entwickelt die Thätigkeit Gottes im Menschen, wie sie die Versöhnung des Menschen mit Gott zum Inhalt hat. Drittens gestaltet sich dieser Proceß der Aufhebung der zwischen Gott und dem Menschen gewordenen Entzweiung zum Verlauf der bestimmten Momente eines großen Ganzen, der Kirche. Ohne den Menschen und ohne den Gottmenschen sich vorauszusetzen, ist sie nicht denkbar. Sie ist die Einheit beider Seiten, eben darum aber keine *moralische Person*, sondern der Geist der Menschheit selbst, der in seiner Wahrheit kein anderer ist als der göttliche. Die Kirche ist auch kein Staat,

keine Theokratie, denn sie hat es nicht mit Einem Volk und dessen besonderen Interessen, sondern mit allen Völkern und deren absolutem Interesse zu thun. Aus diesem Grunde dringt sie in alle Staaten ein, mögen sie Verfassungen haben, welche sie wollen und Nationalitäten in sich schließen, welche sie wollen. Noch weniger ist die Kirche eine Religionsgesellschaft. Gelehrte, Künstler, Handwerker u. s. f. können Gesellschaften haben; ein Conventikel separatistischer Frömmigkeit verdient diesen Namen; aber die Kirche ist frei von der Aeußerlichkeit und Beschränktheit, von denen keine Gesellschaft frei ist. Auch den Staat hat man eine Gesellschaft genannt und ihn wie die Kirche im Zusammenhang mit dieser Ansicht als eine Anstalt bezeichnet, jene für das irdische, diese für das himmlische Wohlsein. Aber so wird Christus zu einem bloßen Director eines nützlichen Instituts, gerade wie der politische König höchstens ein Präsident en chef, zu welchem das Volk keine tiefe, anhängliche Liebe hat, weil er, und hätte er noch so viel persönliche Würde, den Charakter eines Beamten nicht von sich streifen und die Majestät nicht erlangen könnte. In dem Begriff der Kirche ist zu unterscheiden 1) der Begriff der Gemeine; 2) der Begriff der Formen, in welchen der Geist der Gemeine wirkt; 3) der Begriff der Entwickelung der Kirche als der Einen, kämpfenden und siegenden.

§. 30. 1) Die Gemeine.

Die an und für sich vollendete Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist in keiner einzelnen, durch ihre Individualität beschränkten Persönlichkeit da. Diese Einheit war nur in Christus, der uns in Allem, die Sünde ausgenommen, gleich geworden. Sie ist nur als der Geist der Gemeine, worin er seinen Bestand im Glauben aller ihrer Glieder an Gott als den Geist und in ihrer Liebe zu ihm und zu den an ihn Gläubigen hat. Wir sind alle, jeder für sich, arme Sünder, die an bösen Gedanken und Werken reich sind. Aber dies Bewußtsein unserer Schuld ist für uns keine Ausschließung von der Versöhnung mit dem göttlichen Geist. Er vielmehr

ist es gerade, der uns durch seine Erkenntniß zur Erkenntniß unserer Sünde führt und hierdurch zur Vereinung mit sich erzieht, so daß in der Liebe der göttlichen Nothwendigkeit die Furcht vor ihr als dem vom Einzelnen unerfüllbaren Gesetz, welches freilich auch die Liebe gegeben, vergeht. Nur so lange der Mensch die Nothwendigkeit als eine ihm fremde ansieht, kann er sie fürchten. Hat er sie als die seinige erkannt, so hört sie auf, für ihn ein Schicksal zu sein. Im Gegentheil wird er in ihrer Erkenntniß und Anerkenntniß sich frei verhalten. Die näheren Bestimmungen, durch welche diese Freiheit in den Einzelnen sich realisirt, sind die Berufung, Bekehrung und Heiligung. Sie entsprechen der dreifachen Thätigkeit des Gottmenschen als der prophetischen, priesterlichen und königlichen, welche ihrerseits von dem Wissen, Wollen und der Allgenugsamkeit Gottes ausgingen.

a) Die Berufung ist die Erkenntniß des Einzelnen, daß er am ersten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit zu trachten habe. Alles Andere ist gegen diesen absoluten Zweck unwesentlich. Dies Bewußtsein ist vermittelt durch die Erkenntniß des Gottmenschen. Christus als Gegenstand des Bewußtseins ist eben so sehr er selbst. An sich zwar scheint Christus als der vollkommen Heilige ein ganz Anderer zu sein. Allein, was dem Bewußtsein als ein Anderes sich darstellt, ist nicht minder kein Anderes, denn in Dem, was dem einzelnen Selbstbewußtsein hier Gegenstand wird, findet es sich selbst nach seiner Wahrheit wieder. Der Begriff Christi ist zugleich und wesentlich der ewige Begriff des Menschen selbst.

b) Die Bekehrung ist die Thätigkeit, welche diese Erkenntniß in dem Einzelnen realisirt. Denn, wenn der Mensch in Christus sich selbst seiner absoluten Bedeutung nach anschauet und durch diese Anschauung sich selbst in seinem göttlichen Wesen erreicht, so ist das, was zunächst aus diesem Begriff folgt, das Urtheil des Einzelnen über sich, daß er in seiner Realität jenem absoluten Begriff nicht entspreche. Christus findet er als denjenigen vor, der in seiner Menschheit

mit Gott selbst unmittelbar Eines ist. Sich dagegen findet er als denjenigen vor, der seinem Wesen nach zwar in derselben Einheit stehen sollte, aber statt ihrer durch das Böse vielmehr mit Gott in Widerspruch getreten ist. Er muß, indem er in Christus das Dasein der göttlichen Wahrheit anerkennt, in Beziehung auf sich das Urtheil fällen, daß er nicht, wie Christus, der Gute, sondern daß er der Böse sei. Dies Urtheil kann in dem Einzelnen nicht blos eine Reflexion des Verstandes sein, sondern, da er sich selbst in diesem Urtheil der Gegenstand ist, so muß nothwendig das Gefühl des Schmerzes in ihm erregt werden, sich durch seine Gesinnung und durch sein Handeln der göttlichen Wahrheit als seinem eigenen Wesen entfremdet zu haben. Diese Erkenntniß seiner selbst als des Bösen und die Empfindung des Schmerzes darüber, durch sich der Böse zu sein, ist die Reue.

c) Die Reue hebt sich in der Heiligung auf, durch welche der Mensch seinem wahren Begriff nach wiedergeboren wird. Der Mensch bleibt in dem schneidenden Extrem des Guten und Bösen nicht stehen, da er gerade durch diese Zerreißung zu dem Schlusse gelangt, daß das Böse die Möglichkeit sei, aufgegeben zu werden. Wie es durch ihn geworden, so kann und muß es auch durch ihn vergehen. Anderswo, als in ihm, ist es nicht, denn Welt und Natur sind nur die Puncte, an welche das Böse zu seiner Verwirklichung anknüpft. Dieselbe Freiheit ist es, welche das Gute, dieselbe, welche das Böse erzeugt; aber in jenem bestätigt sich der Geist, weil er sich treu bleibt und seinen eigenen Begriff erfüllt; in diesem setzt er sich sich selbst entgegen und vernichtet mit seiner bösen That seinen eigenen Begriff. Indem er nun durch die Berufung zur Erkenntniß des Guten, durch die Bekehrung zur Anerkenntniß seiner als des Bösen kommt, muß er sein Böses als das Nichtige verdammen und in der Schaam darüber, es gethan zu haben, das Gute zunächst als Buße für das Böse thun. Die ächte Reue schließt diese heiligende Thätigkeit wesentlich in sich und eine Reue, welche in der schmerzlichen Empfindung des Bösen verbleibt und die That-

losigkeit dieses an sich nothwendigen Zustandes nicht überwindet, ist in Gefahr, durch den frommen Eudämonismus der Selbstverachtung selbst wieder in das Böse umzuschlagen. — Durch die Heiligung hebt sich die Entzweiung des Menschen mit Gott wirklich auf, weil der Mensch durch die Vermittelung des in ihm auferstandenen Christus von dem Bösen befreiet und mit der ewigen Freiheit des göttlichen Geistes wieder versöhnt ist. Diese Versöhnung durch die Wiedergeburt des ganzen Lebens ist deshalb nicht ein blos menschliches, sondern eben so sehr göttliches Thun, weil ohne Gott eine Versöhnung mit Gott unmöglich und darum sie selbst ohne Gott nichts Wirkliches, im Gegentheil nur eine Vorstellung wäre.

Als Zustand ist die Versöhnung Seligkeit. Die Freiheit beweis't, daß sie allein es ist, welche sich selbst genügt. Denn Seligkeit ist der Genuß der absoluten Freiheit. Absolut frei ist aber nur, was absolut wahr und in seiner Wahrheit absolut das Wissen seiner selbst ist. Dies ist Gott und der Mensch, insofern er als Geist keinen anderen Trieb und keinen anderen Zweck, als die Seligkeit hat, ist der mit Gott versöhnte Mensch. — Dieser Proceß im Gemüth des Einzelnen, insofern er mit Christus in einem inneren Verhältniß steht, hat seinen wirklichen Verlauf nur in der Gemeine. Denn wie der Einzelne sich in Christus anerkennt, so erkennt er auch in den Anderen, daß sie zu Christus in dem nämlichen Verhältniß stehen wie er selbst. Da nun umgekehrt ein Jeder der Anderen zu demselben Bewußtsein von allen Anderen gelangen muß, so folgt daraus, daß Alle unter einander vermöge ihrer inneren in und durch Christus gesetzten Gleichheit sich selbst als völlig gleiche anzuerkennen haben.

§. 31. 2) Die Form der Wirksamkeit des Geistes der Gemeine.

Von dem göttlichen Geist geht in der Gemeine Alles aus. Er offenbart seine Thätigkeit in ihr durch die Erkenntniß Gottes, durch die Taufe und durch das Abendmahl, welche Momente

die Berufung, Bekehrung und Wiedergeburt des Einzelnen als gemeinsame Acte der ganzen Gemeine wiederholen.

a) Die wahrhafte Religion des Geistes beginnt mit der Erkenntniß des Geistes in seiner absoluten Wahrheit. Dies Wissen ist ihr Hauptelement und die unveränderliche Form ihres Daseins. Sehr schön hat man diese Erkenntniß das Wort Gottes genannt, um sie von aller Erkenntniß zu scheiden, welche einen anderen Gegenstand, als Gott, zum Inhalt hat. Da von Gott auf wahrhafte Weise nur gewußt werden kann, insofern sein Geist dem menschlichen Geist sich offenbart, so ist dies Wissen nothwendig ein theopneustisches. Denn wenn auch in allem geistigen Leben die Erscheinung des Geistes gesehen werden kann, so ist doch dasjenige Wissen allein von dem göttlichen Geist inspirirt, was die lautere, religiöse Wahrheit selbst zum Inhalt hat. Die Wahrheit ist die befreiende und heiligende Kraft und nur dadurch, daß die Schrift von ihr Zeugniß gibt, ist sie selbst die heilige. Die Wahrheit aber, als die ewige, nicht als die richtige Kenntniß gemeiner und vergänglicher Dinge, ist eben das Wissen des absoluten Geistes von sich als aller Wahrheit, wie er selbst also die unendliche Form seiner als des unendlichen Inhaltes ist. Aus ihm also geht die Offenbarung und aus dieser, einer ewigen, geht die menschliche Lehre von dem Wort Gottes aus.

b) Der Mensch kann daher keine Erkenntniß Gottes erfinden, sondern hat hierin die Autorität Gottes erkennend anzuerkennen. Gott ist der Lehrer, er ist der Schüler. Ist sich der Einzelne der göttlichen Wahrheit gewiß geworden, so wird er durch die Taufe ein Mitglied der Gemeine, welche dieselbe Gewißheit hat. Außerhalb der Gemeine werden die Einzelnen nicht unmittelbar von dem Geist der Gemeine bestimmt. Allein durch ihn und durch kein anderes Princip bestimmt zu werden, ist das Wesen der Gemeine. Dies Wesen ist nämlich, wie wir §. 30. gesehen haben, das wahrhafte Wissen von Gott oder der Glaube und das mit dieser Gewißheit nothwendig verknüpfte ihr gemäße, den Menschen wiedergebärende

Handeln, die Liebe. Weil deshalb die Gemeinschaft mit der christlichen Gemeine nur durch die Vermittelung eines geistigen Verhaltens zu Stande kommen kann, so setzt sie in dem Einzelnen, der ein Glied der Gemeine werden soll, voraus, daß er den Geist der Gemeine zu dem seinigen gemacht, überhaupt, daß er ein Bewußtsein darüber erlangt habe, was das Wesen der Gemeine sei. Vernünftigerweise geht also die Erkenntniß ihres Geistes dem Bekenntniß voran, daß man diesen Geist einerseits für den göttlichen, andererseits für den seinigen anerkenne. — Die Taufe der Kinder ist aber aus dem Grunde zulässig, weil ihre Erziehung innerhalb christlicher Familien die Garantie dafür ist, daß sie zur Erkenntniß des göttlichen Geistes gelangen werden, und sodann, weil die Sitte der Confirmation sie selbst, wenn ihr Verständniß mündig geworden, jene Anticipation aufheben und selbst, Glieder der Kirche zu sein, aussprechen läßt. Das Bekenntniß ist nun der auch für die Andern entscheidende Act, durch welchen der Einzelne sich ihrem Geist und damit ihnen selbst verbindet.

Das Bekenntniß selbst ist mit einer symbolischen Handlung verknüpft, welche äußerlich das vorstellen soll, was innerlich in dem, welcher sich bekennt, vorgeht. Er entsagt dem natürlichen Leben, der Welt und sich selbst, um sich in dem göttlichen Geist seiner unendlichen Persönlichkeit nach wiederzufinden. Dieser Uebergang kann nur geistig sein, denn Geistiges allein ist hier der Inhalt. Die symbolische Handlung stellt denselben als eine Reinigung durch das Wasser dar. Wie nämlich das Bad den leiblichen Menschen reinigt und erquickt, so reinigt und kräftigt den Geist des Menschen das Bewußtsein, daß nicht sein natürliches und irdisches, vielmehr sein Leben im göttlichen Geist sein ihm an sich selbst wesentliches und wahrhaftes Leben sei. Dies Bewußtsein aber wird durch den Eintritt in die Gemeine das seinige.

Kommt er nicht zu demselben, so ist der symbolische Act der Taufe an sich für ihn ohne alle Bedeutung, und wird die Taufe so genommen, als wenn sie für sich schon ohne die geistige Wiedergeburt des Menschen, der getauft wird, eine hei-

ligende und erneuende Kraft habe, so macht man die Taufe zu einer bloßen Zauberei. — Da Gott selbst den Menschen dazu bestimmt hat, ihm zu leben in Heiligkeit und Gerechtigkeit, so kann die Taufe als die Weihe für dies Leben (wie die Bekehrung als der Entschluß zu ihm) nur eine einmalige sein und bedarf keiner besonderen Wiederholung, weil jeder Anfang nur einmal Anfang sein kann. Der zweite Anfang, wenn man so reden könnte, würde sich immer den ersten voraussetzen. Er ist also nicht Anfang im Sinne des primitiven Anfangs, sondern eine Regeneration und Fortsetzung desselben, Heiligung.

c) Wenn nun der Einzelne durch die Erkenntniß des göttlichen Wortes, möge dies als Schrift, als Predigt, oder als katechetischer Unterricht an ihn kommen, zum Selbstbewußtsein der absoluten Wahrheit gelangt; wenn er ferner durch die Weihung der Taufe dem heiligen Geist der kirchlichen Gemeinschaft auf bestimmte Weise angeeignet ist, so ist der Beschluß dieses Progresses der wirkliche Genuß des göttlichen Wesens. Dieser besteht darin, daß er die Versöhnung seiner selbst, einerseits mit Gott, andererseits mit den Menschen durch den menschgewordenen Gott auf eine unmittelbar gewisse Weise empfinde. Dies geschieht im Abendmahl. Es setzt sich die Taufe nothwendig voraus, weil es das zur unmittelbarsten Gegenwart erhebt, was durch die Vermittelung der Taufe und der sie begleitenden Erkenntniß im Bewußtsein des Einzelnen geworden ist, nämlich der Glaube an die Wahrheit und die Liebe zu derselben. Insofern hebt sich die Taufe ihrem Wesen nach in dem Abendmahl auf. — Wenn bei dem Act der Taufe Alles darauf ankommt, daß der Täufling wisse, wozu er sich bestimmt, so ist bei dem des Abendmahls die Hauptsache, daß der Einzelne das aufrichtige Verlangen habe, mit dem göttlichen Geist schlechthin sich zu versöhnen.

In Wahrheit ist Gottes Natur keine andere als die unsere, und die unsere keine andere, als die seinige, so daß wir nur in ihm wirklich leben (vgl. §. 27). Das Zurückgehen aus der Eitelkeit der Dinge und das Eingehen in das von Gottes Geist selbst erfüllte Leben ist auf der einen Seite ein Sterben

unseres Egoismus, auf der anderen eben damit ein Auferstehen des gestorbenen alten Menschen in dem ewigen Leben des heiligen Geistes. Ohne den Tod der Welt in sich zu erleiden, ohne diesen Schmerz ihres Untergehens zu empfinden und in einem jüngsten Tage das Trugbild des Raumes und der Zeit von sich zu werfen, kann der Mensch in Gott nicht auferstehen, weil er dann sich noch nicht verlassen hat und weil Gott, obschon in der Welt, die er erschafft, sich offenbarend, dennoch von ihr völlig unabhängig ist. Christus ist mit dieser unendlichen Freiheit von allem Endlichen gestorben. Sein Leben ist ihm nicht genommen, sondern er hat es gelassen von ihm selber. Indem also im Abendmahl das Brod gegessen, der Wein getrunken wird, so empfinden wir in diesem Genusse einmal, daß für uns das Endliche nothwendig ist. Es findet keine stoische Abstraction, kein mönchisches Verkennen seiner Bedeutung statt. Sodann aber empfinden wir, daß es das Endliche und Vergängliche und daß nicht es selbst in seiner Hinfälligkeit, sondern nur der an und für sich unendliche Geist Gottes das Ewige ist, für dessen Seligkeit wir getrost den bittern Kelch der irdischen Leiden trinken.

Brod und Wein sind allerdings für sich nur Zeichen. Indem diese Zeichen aber mit dem Bewußtsein genossen werden, daß dies endliche Leben und kein anderes die wahrhafte Form ist, in welcher das unendliche Leben des göttlichen Geistes für uns Existenz hat, so hebt sich die Aeußerlichkeit des Symbolischen auf. Das Abendmahl ist daher mehr als eine Sache des reinen Gedächtnisses. Es ist wirklicher Ausdruck der Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen. Diese Wirklichkeit ist nicht so zu nehmen, als wenn Wein und Brod physisch zu sein aufhörten, was sie sind. Ein solche Verwandlung ihrer Qualität gehört dem Mißverstande eines gut gemeinten Mysticismus an. Die Verwandlung ist vielmehr, wenn man die Sache genau ansieht, noch mystischer, weil sie ohne die tiefste Andacht dessen, der das Abendmahl genießt, gar nicht für ihn da ist. Wo die sinnliche Seite des Abendmahls außer ihrer Einheit mit der geistigen genommen wird,

da macht man den Genuß des Abendmahls ebenfalls zu einer bloßen Zauberei. Wie daher das Bekenntniß der Taufe die Erkenntniß des Glaubens, so fordert die Feier des Abendmahls die Erkenntniß seiner selbst. Der Befestigung des Willens, ein mit der Idee der Menschheit übereinstimmendes Leben zu führen, kommt es auf das Tiefste entgegen, weil es dem Menschen unmittelbar die Gewißheit gibt, daß die Aufgabe, die er zu lösen hat, an und für sich schon gelös't ist und daß also die Wirklichkeit eines göttlich freien Lebens, wie er es sich ersehnt, gar nicht unmöglich ist. Wer aber leichtsinnig das Abendmahl ohne Reue über sein Böses und ohne den Willen, der ewigen Idee gemäß zu leben, genießt, der ißt und trinkt sich selbst das Gericht und verurtheilt sich durch seinen selbstbewußten Unglauben, von dem göttlichen Geist und von der Seligkeit seiner Gemeinschaft ausgeschlossen zu sein. — Weil nun der Mensch nicht mit Einem Schlage vollkommen ist, wie sein Vater im Himmel, sondern weil seine Vollendung eine werdende ist, so liegt darin die Nothwendigkeit, daß der Einzelne die Feier des Abendmahles wiederholen müsse, weil er in seinem Leben nicht absolut heilig sein und deshalb der unmittelbaren Gewißheit, mit Gott und mit den Menschen nichts desto weniger versöhnt zu sein, immer von Neuem bedürfen wird.

§. 32. 3) Die Entwicklung der Kirche.

Glied der Gemeine kann man nur durch die Theilnahme an ihrem Geist sein. Wer nicht an diesen glaubt, steht damit von selbst jenseits ihrer. Denn die kirchliche Gemeine ist, wie schon erinnert worden, keine Gesellschaft oder sonst eine sittliche Einheit. Die Innigkeit einer Familie sei in der Zuneigung ihrer Glieder zu einander noch so groß, so sind ihr doch die Unterschiede des Alters und der Verwandtschaft wesentlich und in ihr bleiben Eltern und Kinder, Brüder und Schwestern in bestimmter Verschiedenheit der Empfindung. Die Freundschaft eines merkantilischen, politischen oder wissenschaftlichen Clubbs sei noch so sehr durch die Gemeinsamkeit der vielfachsten

Interessen verkettet, so ist doch in jedem eine Particularität des Zweckes gesetzt, welcher die Verbindung von andern aussondert und mit anderen in Gegensatz bringt. Die Liebe der Bürger einer Stadt, der Glieder eines Staats sei noch so groß, so sind ihr doch die Unterschiede der provinciellen Abstammung, der verschiedenen Berechtigung durch Vermögen, Talent und politische Stellung wesentlich. Endlich — es ist dies eine bloße Hypothese — die Herzlichkeit einer Freimaurerloge sei noch so universell und innig, so ist doch in ihr ein Unterschied des Wissens. Der eine Brüder weiß, was der andere nicht weiß, und so hat einer vor dem andern, trotz der Einheit Aller im Orden, seine kleinen Geheimnisse. Aber der Geist der Kirche als der göttliche ist erhaben über alle jene Unterschiede der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates. Hier sind Alle, Männer und Weiber, Eltern und Kinder, Arme und Reiche, Herrscher und Unterthanen, wie vor Gott, so auch unter einander gleich.

Die Kirche hat ihre reelle Entwickelung in der Geschichte des menschlichen Geschlechtes. Sie ist überall und immer die Eine, die kämpfende und siegende.

a) Eine nur kann die Kirche aus dem einfachen Grunde sein, weil ihr Princip, der die Gottheit mit der Menschheit versöhnende Gottmensch, nur Einer ist. Es kann keiner einen anderen Grund legen, als Christus. Aber diese Einheit ist keine todte und äußerliche, sondern zeigt ihre Lebendigkeit in der Erzeugung einer Vielheit von Unterschieden. Diese Differenzen der Einen Kirche sind die verschiedenen Kirchen und in diesen die verschiedenen Gemeinen, welche, identisch in dem Einen Princip, auf das Mannigfachste in seiner bestimmten Durchführung von einander abweichen. Vollständig wird die Kirche nur in der Totalität dieser Unterschiede erkannt. Man hat diese Beziehung der vielen Kirchen auf die Eine Kirche auch in der Differenz der sichtbaren und unsichtbaren Kirche ausgedrückt. Dagegen ist nichts zu sagen, wofern nur nicht, wie so häufig geschieht, bei der Aufstellung eines solchen Gegensatzes der Unterschied auf eine abstracte Weise behandelt und

darüber vergessen wird, daß die unsichtbare Kirche nirgends anders als in der sichtbaren wahrhaft existirt.

b) Indem die Einheit der Kirche nicht ohne die Vielheit, die Vielheit nicht ohne die Einheit, sondern in der Einheit die Vielheit, in der Vielheit die Einheit ist, so schließt die Unterscheidung der Einen Kirche in die vielen weiter den Kampf der Kirche in sich mit sich selbst ein. Der Inhalt dieses Kampfes ist darauf gerichtet, den Glauben in seiner Wahrheit, die Liebe in ihrer Reinheit und in beiden Momenten das Wesen der göttlichen Freiheit darzustellen. Die Kirche hat also in theoretischer Hinsicht gegen den Unglauben und Aberglauben, in praktischer gegen das Unrecht wie gegen die Lauheit und Schlaffheit zu kämpfen. — Hier ist auch das Verhältniß zu erwähnen, welches die Kirche zum Staat hat. Denn, indem die Kirche ein äußeres Dasein hat, tritt sie durch dasselbe in eine Beziehung zu ihm. Der Zweck des Staates ist Freiheit, allein er kann dieselbe nur in der bestimmten Form und Geltung eines besonderen Volksgeistes entwickeln, neben welchem andere Volksgeister mit denselben Ansprüchen stehen. Die Kirche dagegen entwickelt die absolute Freiheit selbst, welche sich über jede particuläre Schranke erhebt und aus diesem Grunde allerdings gegen eine untergeordnete politische Freiheit sich negativ verhält. So wenig daher der Staat wegen seiner ihm nothwendigen Particularität Kirche und so wenig die Kirche wegen der ihr nothwendigen Universalität Staat zu sein vermag, so sehr sind Staat und Kirche in der innigsten Beziehung auf einander, weil jener wie diese den rein geistigen Zweck der Freiheit durch alle Krümmen und Mißgriffe hin verfolgt. Indem nun Staat und Kirche sich durch diese innere Einheit nicht ausschließend einander entgegengesetzt sind, zeigt sich dennoch, daß das Princip der Kirche durch seine Absolutheit tiefer ist als das des Staates, weshalb z. B. in verschiedenen Staaten die Kirche die nämliche sein kann. Insofern ist anzuerkennen, daß die besondere Freiheit der Staaten in der unbedingten Freiheit der Kirche ihren letzten Grund hat, über welchen hinaus zu keinem anderen noch tieferen Grunde gegangen werden kann.

Aber die Kirche hat diese Tiefe nicht dadurch zu bewähren, daß sie als eine politische Macht sich den Staat äußerlich unterordnete; noch weniger darf sich der Staat die Kirche als Mittel unterordnen, um durch eine servile Lehre seine Bürger zu blind gehorchenden Menschen zu machen, sondern, wie die Kirche dem Staat die Ausbildung seiner besonderen Freiheit überlassen muß, so muß auch der Staat die Kirche in der Entfaltung ihrer allgemeinen Freiheit gewähren lassen und hat nur dann bestimmend sich zu verhalten, theils wenn sie ihren Charakter als Kirche verletzt und zu einer materiellen Vermittelung ihres Zweckes übergeht, welche schlechthin politisch wird; theils wenn die Kirche irgendwie gegen ihr gutes Recht äußerlich verkümmert und beschränkt werden soll, in welchem Fall der geistige Kampf zum Religionskrieg wird.

c) Wie aus der Einheit der Kirche unmittelbar die Vielheit derselben hervorgeht und wie in der lebendigen Bewegung ihrer Unterschiede der Irrthum, die Lüge, die Trägheit, der unheilige Wille, immerfort bekämpft wird, wie in dieser Anstrengung die Staaten mehr und mehr von der Freiheit der Kirche selbst durchdrungen werden, so ist nun auch der Kampf nicht ohne Resultat. Dies ist der Sieg der Kirche. Die Kirche kann nie unterliegen, weil ihr Princip nicht der Mensch, weil der Inhalt ihres Lebens kein endlicher Zweck, sondern der göttliche Geist und dessen unendlicher Zweck, die absolute Freiheit, ihr Grund ist. Daher gehen alle Unterschiede, welche sie in sich hervorbringt, immer in die innere Einheit zurück. Keiner von ihnen kann sich die anderen äußerlich unterjochen, wodurch eben die Eine Freiheit der Kirche bewahrt wird. Daher löſ't sich aller Irrthum und Wahn in ihr beständig durch die erneuete Erkenntniß der Einen Wahrheit auf. Daher vermag kein Mißbrauch, keine unheilige Gewalt in ihr dauernd zu werden, sondern wird über kurz oder lang durch eine Reformation gestürzt. Der Geist der Einen Kirche allein hat die Macht zu binden und zu lösen, weil er der Geist Gottes ist und die Verwirklichung seiner Freiheit durch das Gewühl der Weltgeschichte hin erscheint als das unsterbliche

Gericht, welches über die Individuen, wie über die Völker ergeht. Dies Gericht scheidet das Gute von dem Bösen und legt unmittelbar von der Gegenwart Gottes Zeugniß ab, der seiner nicht spotten läßt und Alles herrlich hinausführt. — Man muß nur auch hier nicht den Sieg auf eine äußerliche Weise von dem Kampf absondern und auf eine aparte Zeit in die Zukunft hinaus verschieben wollen. Dies ist ein vergebliches, ja in gewissem Sinn irreligiöses Harren. Vielmehr im Kampfe lebt auch der Sieg.

[illegible]

Zweite Abtheilung der speculativen Theologie.

Die Ethik.

§. 33. Eintheilung.

Die Dogmatik hat die Wahrheit des Glaubens in allen seinen Momenten zur Gewißheit zu erheben. Unter denselben sind die Dogmen von der Persönlichkeit Gottes, von der Anthropologie und von der Gemeine als solcher vorzugsweise diejenigen, an welche die Ethik anknüpft. Vorzugsweise; denn im Grunde setzt sich die Ethik für ihre vollständige Erkenntniß die ganze dogmatische Theologie voraus und ist nur die weitere Fortentwicklung Einer Seite derselben, nämlich des Willens. Diesen muß man festhalten, wenn man eine klare Anschauung der ethischen Wissenschaft erwerben will. Wenn man aber das Centrum nicht aus dem Auge verliert, so ergibt sich der bestimmte Inhalt und die eigenthümliche Form der Ethik von selbst. Sie zeigt in ihrem ersten Abschnitt die Idee des Guten; im zweiten entfaltet sich der Gegensatz des Guten, das Böse; im dritten erscheint die Freiheit in ihrer positiven Kraft als ein System organischer Bestimmungen.

Erster Abschnitt der Ethik.

Das Gute.

§. 19. Uebersicht.

Der allgemeine Inhalt der Ethik ist das Gute oder die Freiheit, welche sich selbst der unendliche Inhalt und die un-

endliche Form ist. Das Gute ist der Begriff der Idee, wie er an sich schon absolute Würde hat und nicht, wie das Erkennen, im Unterschied von einer Welt sich befindet, die als Gegenstand der Intelligenz vorliegt. In sich selbst, als reiner Wille, hat das Gute seine durch nichts zu schmälernde Befriedigung. Das Gute ist nun zuerst in seiner Quelle als der göttliche Wille, sodann in seinem Verhalten zu dem menschlichen Willen und drittens in seinem Uebergang in den letzteren zu erkennen.

I.

§. 35. Die Idee des Guten.

Die Idee des Guten braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden, weil sie in Wahrheit keine andere als die Idee des göttlichen Willens ist, §. 17. In ihm als dem absoluten Willen ist die Nothwendigkeit der Freiheit, die Freiheit der Nothwendigkeit gleich. In dieser Identität ist er, wie wir erkannten, der heilige. Diese drei Grundbestimmungen der Gerechtigkeit, Güte und ihrer Einheit, der Heiligkeit ziehen sich als das bewegende Princip durch alle ferneren Momente der Ethik hin.

II.

§. 36. Das Gute als Gesetz für den Willen.

Die absolute Freiheit Gottes ist der Grund aller anderen Freiheit. Indem sie jedoch nur dadurch absolut ist, daß sie die Nothwendigkeit in sich enthält, wird sie für alles Andere Gesetz. Die Nothwendigkeit als solche ist freilich nicht das Princip des Lebens; ihre Majestät ist zermalmend und nur sich, nicht auch Anderes duldend. Ohne in die unendliche Freiheit sich aufzuheben, würde sie an sich die Identität des einzelnen Willens mit dem absoluten Willen unmöglich machen; es würde keine freie That geben können. Allein Gott ist zur Schöpfung der Welt nicht gezwungen, sondern zeugt dieselbe

in Freiheit, weshalb das Princip des sittlichen Gesetzes selbst der Wille ist. Wir sagen, der Wille, um so die Absolutheit desselben gegen die unendliche Verschiedenheit der vielen Willen auszudrücken. Die Freiheit Gottes ist daher keinem Gesetz unterworfen, sondern sich selbst der Grund und nur durch diese unendliche Selbstständigkeit wird sie Princip auch dessen, was sie nicht ist. Die Nothwendigkeit, in welche der einzelne Wille einzugehen hat, geht also auch in ihn ein, indem er sie will und in ihr sein Wesen findet; oder das von Gott dem Willen gegebene Gesetz ist dem Willen eben so sehr von sich selbst gegeben. Die sittliche Nothwendigkeit, obgleich an und für sich seiend, ist daher für den Willen so, daß er sie als sein Wesen zur Existenz in sich zu bringen hat. Der Wille des Menschen erfüllt in der Erfüllung des göttlichen Gesetzes sein eigenes Gesetz. Denn das Gute erscheint dem Willen nur darum als ein Sollen, weil der absolute Wille will, daß es als er selbst sein soll. Der Zweck dieses Willens und die Vermittelung seiner Realisirung fallen nicht auseinander, sondern das Gute, was sein soll, hat sich, um zu sein, selbst hervorzubringen. Es gibt für die Freiheit schlechterdings kein Surrogat. Ein Thun, was das Gute sich zum Zweck setzte, ohne in sich gut zu sein, kann das Gute nie erreichen, eben weil es keine äußere Vermittelung seiner Existenz zuläßt. Dadurch nun, daß das Gute an sich der allgemeine und Eine Zweck des Willens und dadurch, daß der absolute Wille selbst dieser Zweck ist, ist jeder Wille ihm als seiner Nothwendigkeit, als seinem Gesetz unterworfen und verbunden.

III.

§. 37. Der menschliche Wille.

Das Gute ist in seiner Nothwendigkeit der absolute Inhalt, in seiner Freiheit die absolute Form des göttlichen Willens. Als Nothwendigkeit für den menschlichen Willen ist es das Gesetz desselben, was an ihn die Forderung seiner unbedingten Erfüllung macht. Somit ist der göttliche Wille Prin=

cip des menschlichen und der menschliche Wille hat den göttlichen selbst zu seinem Inhalt wie zu seiner Form. — Aber er unterscheidet sich von dem absoluten Willen dadurch, daß er ein einzelner ist. Sein Inhalt ist allerdings die unendliche Freiheit selbst; auch seine Form ist die Unendlichkeit, sich selbst zu bestimmen, aber zugleich hat er durch seine Einzelheit die Möglichkeit an sich, absolut endlich zu werden und in sich die Freiheit und ihre Nothwendigkeit auseinandergehen zu lassen. In Gott bleibt diese Möglichkeit Möglichkeit, ohne je zur Wirklichkeit zu werden. Der Mensch dagegen würde nur eine Maschine sein, wenn in ihm diese Möglichkeit nicht zur Wirklichkeit werden, mit anderen Worten, wenn er nicht böse werden könnte. Die näheren Momente, welche sich in dem menschlichen Willen unterscheiden, sind der Wille als solcher; zweitens die Individualität als die Bedingung seines Daseins, und drittens die Persönlichkeit als die concrete Identität des seiner bewußten Willens mit der Individualität.

§. 38. a) Der Wille an sich.

Der einzelne Geist ist dies dadurch, daß er Ich ist, die Gewalt der Absonderung seiner von allem Anderen, seine reine Idealität. Indem jeder endliche Geist Ich ist, zeigt sich das Ich als allgemeine Bestimmung. Sein Begriff ist, der einfache Unterschied zu sein, der, als in sich unendlich, sich immer aufhebt. Ich ist eine Einheit, welche ohne den Unterschied in sich nicht gedacht werden kann. Indem das Ich ferner nur ist, insofern es sich selbst als Ich setzt, tritt es in Beziehung auf sich und wird in ihr zum Selbst. Das Selbstbewußtsein enthält das Bewußtsein von der Thätigkeit des Ich als von einer durch nichts Anderes gesetzten. Nur das Ich bestimmt das Ich zum Thätigsein. Das bestimmende Ich aber, das bestimmbare und das bestimmte sind nicht von einander verschieden. Es ist das Eine und selbe Ich, welches aus sich diese verschiedenen Bestimmungen sich selbst gibt. In der Beziehung des Ichs auf es selbst oder im Wissen des Ichs von sich als dem in aller verschiedenen Bestimmtheit mit sich identischen

liegt die Einheit des Denkens und Seins. Das Ich ist Sein und Denken, das eine als das andere. In seiner theoretischen Thätigkeit als Wissen macht das Ich sich selbst und die Welt zum Object seines Erkennens. Dieser Proceß, in welchem der Geist Das, was ist, zum bewußten Sein für ihn erhebt, hat noch nichts von einer Thätigkeit an sich, die darauf ausginge, das Sein *anders zu bestimmen*, als es vorgefunden wird. Im Gegentheil wird der erkennende Geist durch die Natur der Gegenstände, die er vorfindet, bestimmt und das Bestimmen dessen, was ihm in ihm und außer ihm Object wird, will ganz mit diesem selbst identisch sein. Er will die Welt nicht anders haben, als sie sich ihm darbietet.

Da er aber sich selbst als Zweck weiß, so wird seine Beziehung auf das Sein positive Negation. Zuvor, in der theoretischen Intelligenz, ist sie negative Position. Er setzt die Welt in sich, wie er, sie erkennend, findet, daß sie an sich ist. Wenn er aber in seinem Denken sich einen Zweck setzt, den er in der Welt nicht so vorfindet, daß er seinen Genuß nur hinzunehmen hätte, wenn also, was er denkt, an sich noch nicht da ist, so tritt die Forderung ein, dies Nichtsein des Gedachten zu vernichten. Dieser *Widerspruch* des inneren, gedachten Seins mit dem äußerlich auch für Andere als nur den es denkenden vorhandenen ist die Wurzel aller *praktischen* Thätigkeit des Geistes. Das reale Sein, worin das ideale zur concreten Existenz sich aufhebt, ist sodann der erfüllte Zweck. Dieser Widerspruch und seine Negation legt sich in folgende Momente aus einander.

α) Der *subjective Zweck*, das gedachte Sein, ist nicht. Dies Nichtsein bezieht sich auf das Denken des Seins, auf den Begriff der Sache. Er ist als ein nur erst gedachter, durch diese Idealität, einseitig und mangelhaft, denn er ist noch nicht in äußerlicher Realität. Es ist aber der Zweck des Geistes, daß sein Wille die Form des Gedankens verlasse und zur Aeußerlichkeit des Daseins sich bestimme. Der Ausdruck dieser Spannung zwischen dem Nichtsein und Sein ist eben

das Sollen. Das noch nicht seiende erst gedachte Sein soll ein anderes werden und das Denken in das Sein umschlagen.

β) Das Sollen oder das Wissen des Zwecks, der Trieb zum Handeln kommt nicht dazu, zu vergehen, wenn der in ihm gesetzte Widerspruch nicht durch sich selbst sich auflöset. Der Begriff der durch den Zweck selbst bestimmten Ausführung und Aufhebung ist der Begriff der Mittel, durch welche der Zweck seine Existenz als reiner Gedanke negirt und zur Realität wird. Dem Sollen analog ausgedrückt, ist der Begriff der Mittel der des Könnens. An dem Können zeigt sich, ob der Begriff dessen, was sein soll, ein vernünftiger und wahrhafter, ob die Möglichkeit des Gesollten eine ächte ist. Ist sie es, so entwickelt sich aus ihr die Vermittelung ihrer Realisirung von selbst, weil die Mittel zur Ausführung des ergriffenen Zweckes dann in diesem selbst enthalten sind und in seine Verwirklichung als Momente übergehen. Ein unvernünftiger Zweck, z. B. das Natürliche erzeugen, Gold machen zu wollen, da allein die Natur es wachsen läßt, bleibt daher ohne Mittel. Jeder solche Zweck ist deswegen eine Chimäre, ein Sollen ohne die Möglichkeit der Wirklichkeit.

γ) Die Einheit des Sollens als des allgemeinen Begriffs der Sache, welche die Existenz des Denkens aufgeben und zum äußeren Dasein übertreten will, und des Könnens als der negativen Bedingung für die Vernichtung des Sollens, ist das Wollen. Es faßt in sich den Begriff des Seins, was noch nicht ist, jedoch zum Sein als äußerem sich zu bestimmen hat und der Mittel, welche dies Sein erzeugen. Im Willen ist Beides auf positive Weise gesetzt und so erscheint er als der ächte Grund des Sollens und Könnens. Der Wille ist die unendliche Kraft, welche durch Ausführung des bestimmten Zweckes in den ihm entsprechenden Mitteln sowohl das Sollen als das Können in sich hat und in seiner Thätigkeit auf reale Weise vereint. Man sagt wohl: man muß können, was man soll, und schließt von der Nothwendigkeit des Sollens auf die Wirklichkeit des Könnens als der Tilgung des im Sollen

enthaltenen Widerspruchs. Man kann nur das können, was man soll. Aber es muß auch gesagt werden, nicht blos, daß man das Sollen wolle, sondern auch das Können. Es hat z. B. Jemand den Zweck, Theologie zu studiren, scheuet aber das mit dem Zweck identische Mittel, das Denken, so bleibt der Zweck so lange für ihn leer und unerfüllt, als er seine nothwendige und darum einzige Vermittelung verschmäht. Der Wille ist daher nur in der Einheit des Sollens und Könnens der wahrhafte, weil das ideale, gedachte Sein des Sollens von der Thätigkeit im Können negirt wird. Das Können als die Seite vom Verhältniß des Begriffs zu seiner Ausführung ist der Anfang des Werdens derselben. Der Wille aber faßt beide Momente in sich zusammen und erfüllt sich in seiner Realisirung mit sich selbst, weswegen es auf seinem Standpunct heißt, nicht man will, was man kann, sondern man kann, was man will.

§. 39. b) Die Individualität.

Der Idealität des Willens, die an sich selbst die Würde der Realität hat, steht die Individualität gegenüber, durch welche die Freiheit des einzelnen Willens in ihrem wirklichen Dasein bedingt ist. Nur durch seine Individualität, welche nicht seine eigene That ist, kann der Einzelne in der Erscheinung auch für Andere der existirende sein. Ohne sie ist das Dasein des endlichen Geistes nicht zugleich in ihm und für Andere, sondern nur in Andern, welche desselben als eines gewesenen gedenken. — Seine Thätigkeit realisirt sich nur durch die Natur im ganzen Umfang dieses Wortes. — Sie ist deswegen durch die Natur beschränkt, zunächst in der eigenen unmittelbaren Leiblichkeit, welche somatisch und psychisch eine Bestimmtheit hat, die unabhängig vom geistigen Menschen sich bildet. Sein Geschlecht und Temperament, die Schönheit und Häßlichkeit seiner Gestalt, die Bewegung seiner Organe, wie des Herzens und den besonderen Kreis seiner sinnlichen Gefühle kann Niemand bestimmen. Dies Alles findet er als ein Gegebenes vor. — Indem nun

der Mensch durch seine Individualität mit dem Naturleben überhaupt zusammengeschlossen ist, hat er auch an demselben, wie eine Fortsetzung der Mittel, so zugleich eine weitere Schranke seiner Thätigkeit.

§. 40. c) Die Persönlichkeit.

Der sich wissende Wille ist in seiner Identität mit der Individualität die Persönlichkeit. Die Persönlichkeit fordert diese, wie jenen. Das negative Verhalten des Natürlichen gegen die Unendlichkeit des sich selbst bestimmenden Geistes ist eben nur eine Schranke, keine Grenze, weshalb die Individualität nicht als feindlich gegen die Persönlichkeit zu nehmen ist, weil ja in ihrem Bestimmen diese sich selbst bestimmt. Die Individualität kann also der Persönlichkeit nur durch Abstraction als ein total Anderes gegenüber gestellt werden, indem man den Begriff des Willens an sich mit dem Begriff der Persönlichkeit verwechselt. An und für sich ist die Individualität als die natürliche Persönlichkeit die Realität der geistigen Persönlichkeit, wenn man den Willen für sich so nennen will, so daß sie derselben nicht als ein Fremdes zuwider, vielmehr als die ihrige mit ihr identisch ist.

Aus diesem Unterschied der natürlichen Persönlichkeit als der an sich unmittelbar bestimmten, und der geistigen als der in freier Selbstvermittelung sich bestimmenden ergibt sich der Unterschied der äußeren und inneren Freiheit der Persönlichkeit. Die äußere besteht darin, daß der Mensch nicht, wie der Gefangene oder Sclav, von äußerem Zwang abhängig ist; die innere darin, daß der Mensch durch die Unabhängigkeit und Unendlichkeit des Gedankens gegen die Dinge, gegen Andere und gegen seine eigene Natur absolute Selbstständigkeit bewahrt, so daß ihm mit dem Verlust der äußeren Freiheit nicht nothwendig auch die innere zu Grunde geht, obwohl dies umgekehrt meistentheils der Fall ist. Er vermag seinen Empfindungen und Neigungen, indem er durch Aufmerksamkeit auf sie ihrer sich bewußt wird, eine entschiedene Richtung zu geben und kann in seinem Inneren nur insofern

bestimmt werden, als er sich selbst in sich bestimmt, weshalb weder zum Bösen noch zum Guten durch sogenannten psychischen Zwang, der dem Menschen in seinem Inneren beizukommen vermöchte, eine Verführung Statt finden kann. Für Beides gibt es nur eine Versuchung, wo es immer auf den frei gelassenen Menschen ankommt, wie er eine solche ihm von Außen gegebene Veranlassung nehmen und zur seinigen machen will.

Wir sehen hier, daß die Freiheit das Element der Persönlichkeit ist. Sie ist, als unbedingte, schlechthin von sich ausgehende Thätigkeit, die allgemeine Natur aller Persönlichkeit. Jede natürliche Thätigkeit ist eine bedingte. In der mechanischen findet ein einseitiges, in der chemischen ein gegenseitiges Causalitätsverhältniß Statt. In der organischen ist freilich eine sich selbst bestimmende Thätigkeit vorhanden. Das Subject des Verhältnisses ist darin identisch mit dem Object, wozu es sich verhält, so daß Producirendes und Product immer in einander fallen. Allein obgleich hier Ursach und Wirkung in unendlichem Kreislauf dasselbe sind, so ist doch die Thätigkeit nichts desto weniger unfrei, weil sie in ihrer Existenz von einem Dritten, dem **Stoff** als Mittel der Erhaltung, abhängig ist. Die Thätigkeit der Freiheit dagegen bedarf als geistige für ihre Existenz keines Mittels, sich anzufachen, sondern kann und muß sich rein durch sich immer von Neuem als dieselbe erzeugen. Ein **einmal** gefaßter Entschluß bleibt nur, indem er unaufhörlich wiedererneuet wird. Er dauert nur durch sich fort und bedarf keiner Ernährung von Außen. In ihrer unmittelbar geistigen Gestalt ist daher die Freiheit und ihr einzelner Wille das Ich, als das Wissen des Bewußtseins von sich oder als Selbstbewußtsein, welches sein Dasein durch sich selbst setzt. Diese von aller äußeren Abhängigkeit entbundene, rein in sich und durch sich lebende Vermittelung ist der allgemeine Begriff der Freiheit. Das geistige Subject, weil es ein Selbst, verhält sich also zu sich durch sich und so innig, daß es auch aus seiner äußersten Entäußerung nothwendig wieder zu sich zurückkommt, weswegen

bleibt, so wird ferner, um Gott des Bösen nicht schuldig werden zu lassen, der Grund desselben in die *Natur*, und, dieselbe ihrer äußersten Abstraction nach genommen, in Raum und Zeit als die Materie versetzt. — Indem diese aber von Gott als ihrem Ursacher und nicht von sich erschaffen wird, so ist dies nur eine scheinbare Entfernung des Bösen aus ihm. Darum zieht man endlich die Vorstellung eines intelligenten und persönlichen Wesens herbei, welches, außer dem absolut guten, das absolut böse und sowohl Grund des objectiv Bösen in der bewußt- und willenlosen Natur, als des subjectiv Bösen in dem sich wissenden und wollenden Geist sein soll. Weil nun dies grundböse Wesen, der *Teufel*, dem göttlichen nicht so entgegenstehen kann, als wenn es unbedingte Selbstständigkeit hätte, indem auf diese Weise ein fixer Dualismus behauptet würde, so macht man es zu einem Geschöpf Gottes, welches von Gott sich loszumachen und sich in völliger Unabhängigkeit selbst zu schaffen versucht habe. Das menschlich Böse wird dann so von ihm abgeleitet, daß es den ursprünglich heiligen Willen des Menschen verführt habe, womit jedoch keineswegs die Verlegenheit beseitigt ist, das primitive Werden des Bösen aus dem Absoluten zu begreifen. Das Wahre an dieser Vorstellung des Satanischen, was Gott zugelassen und nicht habe hindern mögen, ist, daß sie den Begriff der durch die Freiheit gesetzten Unfreiheit enthält. Denn an und für sich ist Jeder sein eigener Satan und kann die Schuld des Bösen, was er gethan, und die durch dasselbe bedingte Verdammniß auch darum nicht auf ein ihm äußerliches Subject werfen, weil solche Anerkenntniß der *einzige* Uebergang zum entgegengesetzten Handeln ist.

Mit diesen verschiedenen Auffassungen vom Grunde oder von der Möglichkeit des Bösen hängen die von seiner Erscheinung oder Realität in der Geschichte genau zusammen. Die Hauptdifferenz dieser Ansichten ist, daß der Mensch das Böse *angeerbt* empfangen oder *Jeder für sich* es auf gleiche Weise wie der erste Mensch in sich hervorbringe. Der Begriff der Sünde als der angeerbten und von ihr als der selbstge-

schaffenen, nämlich die Einheit der Allgemeinheit und des individuellen Für-sich-seins, ist der wahre Begriff der Sünde. Erbe ist ein gegebenes Dasein. Es geht vom Vater auf den Sohn über und ist das Beiden Gemeinsame und das für Beide — wie verschieden sie an sich seien — Identische. So überliefert ein Geschlecht der Menschen dem folgenden seine Natur und Geschichte, aber jedes Geschlecht hat nichts desto weniger an seinen Thaten die eigene Schuld und macht sein Erbe erst durch seine unmittelbare Thätigkeit zu seinem Eigenthum.

Die besonderen Momente, in denen die persönliche Freiheit zur Egoität des Bösen sich zuspitzt, sind die Glückseligkeit, die Willkür und die bewußte Realisirung derselben, so daß durch sie die Nothwendigkeit des Gesetzes absolut verkehrt wird.

I.

§. 42. Die Glückseligkeit.

Die geistige Persönlichkeit oder der Wille ist, wie wir zuvor sahen, concreter Weise nur als Individualität. Der Wille ist daher nur als bestimmter Wille oder als Wollen von Etwas.

Diese Bestimmtheit erscheint in ihrer Unmittelbarkeit als Trieb. Als Naturleben hat der Mensch den Trieb der Erhaltung seiner selbst als eines Einzelnen und seiner Gattung als des Allgemeinen, auf welches er sich durch sich bezieht. Jene Richtung ist der Trieb der Nahrung, diese der des Geschlechtes. Als Leben des Geistes aber hat der Mensch den Trieb zum Wissen und zum Wollen. Vgl. §. 38 im Eingang. Der Trieb überhaupt, abgesehen von der besonderen Farbe, welche er bekommt, ist die Bestimmung eines Wesens, nach Außen auf ein Anderes sich zu beziehen, welches an sich nothwendig zu ihm gehört und so durch diese Beziehung in sich zurückzukehren. Der Trieb ist nur durch das unmittelbare Gefühl des einzelnen Lebens, für sich unvollständig zu sein,

in sich allein sich nicht befriedigen zu können, sondern, um seinen Mangel zu ergänzen, über sich hinausgehen zu müssen. Ohne solches Bedürfniß würde Nichts in dem Wesen sein, was in ihm Unruhe erregte und es triebe. Gott z. B. hat keinen Trieb; er ist in seiner Thätigkeit, weil sie unendlich ist, vollkommen ruhig und sehnt sich in seiner Allgenugsamkeit nach Nichts. — Der Mensch aber ist in seiner Unendlichkeit endlich. S. §. 21. So ist sein Leben ein unaufhörlicher Kampf, die mannichfachen Triebe zu stillen, welche ihn in den verschiedenen Formen der Begier, der Neigung und Leidenschaft bewegen.

Die genaue Untersuchung dieser Momente gehört in die Psychologie. In die Ethik fällt ihre Betrachtung nur so weit, als der concrete Wille an ihnen seinen bestimmten Gehalt findet. Die Begier verhält sich zunächst zum Trieb als seine Realisirung im Einzelnen. Sie selbst ist in ihrem Entstehen durch das Gelüsten vermittelt, d. h. durch die von dem einzelnen Gegenstand in dem lebenden Subject aufgereizte Lust, ihn zu genießen. Denn Inhalt der Begier ist nie das an und für sich Allgemeine. Zur Wissenschaft, zur Menschheit, zu Gott, kann man Liebe, keine Begier empfinden, wohl aber dazu, sich diesen Menschen, diese Kenntniß nahe zu bringen. Um der Einzelheit willen ist das Reich der Begierde vornämlich in den Beziehungen des natürlichen Triebes vorhanden, welcher diese Speise, dies Mädchen u. s. f. begehrt. Der Zweck und damit der Begriff der Begier ist, die Selbstständigkeit ihres Gegenstandes aufzuheben und ihn zu sich zu machen. Das begehrende Subject muß also an sich die Macht sein, das von ihm begehrte Object zu verzehren und mit dem Zerstören desselben es sich anzueignen. Der Proceß dieses Verzehrens ist die Bewegung der ihren Zweck verwirklichenden Begier und die Empfindung, wie mit ihm die Spannung des Gelüstens — worin dasjenige, was jetzt mit dem auf es bezogenen Subject zusammengeht, noch Object ist — verschwindet, das angenehme Gefühl der Befriedigung. Diese Momente kommen sowohl bei der positiven Bestimmt-

heit der Begier als eigentlicher, denn bei ihr als negativer, als Abscheu, vor.

Die Begierde sucht also ihren Gegenstand, der irgend eine Einzelheit ist, zu negiren. Dies Vernichten ist ihr Genuß. Immer hat sie darin wieder von vorn anzufangen. Denn weil sie durch die Allgemeinheit des Triebes bestimmt wird, so erneuen sich dadurch ihre Beziehungen beständig, und sie kommt, indem ihr Gegenstand, wenn auch nur in der Phantasie, zu sein nie aufhört, mit ihrer Thätigkeit nie zu Ende. Selbst wenn die Macht der subjectiven Befriedigung erlischt, kann die Lüsternheit in der Unfähigkeit noch verbleiben. Befestigt sich das praktische Gefühl in einer isolirten Richtung des Begehrens, so ist dies zunächst der Hang, durch dessen Vermittelung die Neigung entsteht. In ihr, welche entweder Zu- oder Abneigung ist, will das Subject zwar auch das Object als das seinige, allein nicht, wie in der Begier, um seine Selbstständigkeit zu vertilgen. Es läßt vielmehr den Gegenstand und bewahrt nur seine Beziehung auf denselben, wie die Neigung zum Theater, zu Menschen u. s. w.

Die Gleichheit der Beziehung hört aber auf, wenn das Object für das Subject eine andere Objecte ausschließende Bestimmung gewinnt. Dann tritt das Umgekehrte der Begierde ein. Das Subject ist dann nicht weiter die Gewalt über das Object, sondern dies wird so zur Macht über das Subject, daß alle Thätigkeit desselben fortan nur durch das Wesen seines Objectes gelenkt wird. Für sich ist sich das Subject dann Nichts, sondern nur in seiner Einheit mit dem es erfüllenden Object. Was dieser Wesenheit ermangelt, ist für das Subject ein Leeres, worin es sich und sein Glück nicht wiederfindet. Diese Einheit des Objects mit dem Subject ist der Begriff der Leidenschaft, deren besonderer Inhalt unendlich mannigfach sein und aus jeder Begier und Neigung erwachsen kann. Bei der Beurtheilung der Leidenschaft, ob sie als gemeine zu verwerfen oder als edle zu billigen, kommt es daher auf den hiezu qualificirenden Inhalt an. An sich ist diese Form des

in sich allein sich nicht befriedigen zu können, sondern, um seinen Mangel zu ergänzen, über sich hinausgehen zu müssen. Ohne solches Bedürfniß würde Nichts in dem Wesen sein, was in ihm Unruhe erregte und es triebe. Gott z. B. hat keinen Trieb; er ist in seiner Thätigkeit, weil sie unendlich ist, vollkommen ruhig und sehnt sich in seiner Allgenugsamkeit nach Nichts. — Der Mensch aber ist in seiner Unendlichkeit endlich. S. §. 21. So ist sein Leben ein unaufhörlicher Kampf, die mannichfachen Triebe zu stillen, welche ihn in den verschiedenen Formen der Begier, der Neigung und Leidenschaft bewegen.

Die genaue Untersuchung dieser Momente gehört in die Psychologie. In die Ethik fällt ihre Betrachtung nur so weit, als der concrete Wille an ihnen seinen bestimmten Gehalt findet. Die Begier verhält sich zunächst zum Trieb als seine Realisirung im Einzelnen. Sie selbst ist in ihrem Entstehen durch das Gelüsten vermittelt, d. h. durch die von dem einzelnen Gegenstand in dem lebenden Subject aufgereizte Lust, ihn zu genießen. Denn Inhalt der Begier ist nie das an und für sich Allgemeine. Zur Wissenschaft, zur Menschheit, zu Gott, kann man Liebe, keine Begier empfinden, wohl aber dazu, sich diesen Menschen, diese Kenntniß nahe zu bringen. Um der Einzelheit willen ist das Reich der Begierde vornämlich in den Beziehungen des natürlichen Triebes vorhanden, welcher diese Speise, dies Mädchen u. s. f. begehrt. Der Zweck und damit der Begriff der Begier ist, die Selbstständigkeit ihres Gegenstandes aufzuheben und ihn zu sich zu machen. Das begehrende Subject muß also an sich die Macht sein, das von ihm begehrte Object zu verzehren und mit dem Zerstören desselben es sich anzueignen. Der Proceß dieses Verzehrens ist die Bewegung der ihren Zweck verwirklichenden Begier und die Empfindung, wie mit ihm die Spannung des Gelüstens — worin dasjenige, was jetzt mit dem auf es bezogenen Subject zusammengeht, noch Object ist — verschwindet, das angenehme Gefühl der Befriedigung. Diese Momente kommen sowohl bei der positiven Bestimmt-

heit der Begier als eigentlicher, denn bei ihr als negativer, als Abscheu, vor.

Die Begierde sucht also ihren Gegenstand, der irgend eine Einzelheit ist, zu negiren. Dies Vernichten ist ihr Genuß. Immer hat sie darin wieder von vorn anzufangen. Denn weil sie durch die Allgemeinheit des Triebes bestimmt wird, so erneuen sich dadurch ihre Beziehungen beständig, und sie kommt, indem ihr Gegenstand, wenn auch nur in der Phantasie, zu sein nie aufhört, mit ihrer Thätigkeit nie zu Ende. Selbst wenn die Macht der subjectiven Befriedigung erlischt, kann die Lüsternheit in der Unfähigkeit noch verbleiben. Befestigt sich das praktische Gefühl in einer isolirten Richtung des Begehrens, so ist dies zunächst der *Hang*, durch dessen Vermittelung die *Neigung* entsteht. In ihr, welche entweder Zu- oder Abneigung ist, will das Subject zwar auch das Object als das seinige, allein nicht, wie in der Begier, um seine Selbstständigkeit zu vertilgen. Es läßt vielmehr den Gegenstand und bewahrt nur *seine Beziehung* auf denselben, wie die Neigung zum Theater, zu Menschen u. s. w.

Die Gleichheit der Beziehung hört aber auf, wenn das Object für das Subject eine andere Objecte *ausschließende* Bestimmung gewinnt. Dann tritt das Umgekehrte der Begierde ein. Das Subject ist dann nicht weiter die Gewalt über das Object, sondern dies wird so zur Macht über das Subject, daß alle Thätigkeit desselben fortan nur durch das Wesen seines Objectes gelenkt wird. Für sich ist sich das Subject dann Nichts, sondern nur in seiner Einheit mit dem es erfüllenden Object. Was *dieser* Wesenheit ermangelt, ist für das Subject ein Leeres, worin es sich und sein Glück nicht wiederfindet. Diese Einheit des Objects mit dem Subject ist der Begriff der *Leidenschaft*, deren besonderer Inhalt unendlich mannigfach sein und aus jeder Begier und Neigung erwachsen kann. Bei der Beurtheilung der Leidenschaft, ob sie als gemeine zu verwerfen oder als edle zu billigen, kommt es daher auf den hiezu qualificirenden Inhalt an. An sich ist diese Form des

praktischen Geistes so wenig zu verachten, als die Neigung und Begier; nur muß von ihr der Affect, aus dem sie werden kann, die Uebereilung, Unbesonnenheit, der Leichtsinn und dgl., welche man oft mit dem Namen der Leidenschaft beehrt, wohl unterschieden werden.

Diese mannigfachen Impulse legen die Basis der Glückseligkeit, welche eben darin besteht, daß das Subject seine Triebe befriedige, welches nun gerade unter den verschiedenen Formen, die wir kennen lernten, die seinige sein möge. Die Glückseligkeit ist daher von der Seligkeit dadurch unterschieden, daß ihr Inhalt nicht, wie bei dieser, das Absolute selbst, sondern ein Besonderes, ein Endliches ist, was sich von der Relativität nicht lossagen kann. Wenn daher der Mensch in die Zwecke der Glückseligkeit sich verliert, so kann er der ungeheuersten Pein gewiß sein, weil er in die baare Zeitlichkeit sich verstrickt. Der Trieb wird aber das Motiv für den Willen, durch das Haften am Einzelnen Willkür zu werden.

II.

§. 43. Die Willkür.

In der Sphäre, worin wir uns jetzt befinden und welche das Böse zum Resultat haben wird, ist die Willkür dasselbe, was in der Sphäre des Guten das Gesetz ist. Durch das Gesetz macht sich das Gute als das unendlich Positive, als das höchste Gut, für den einzelnen Willen, an den es sich bringt, zum Negativen. Das Gute macht als Gesetz aller Willen oder als schlechthin allgemeiner Wille Anspruch, mit Nichtachtung aller anderen Zwecke, wie nützlich und schön sie seien, ausgeführt zu werden. Was nun dort das Gute ist, das ist hier die Glückseligkeit. Die Triebe, die sich unmittelbar in ihm regen, reizen den Menschen, für ihre Befriedigung zu arbeiten. Eine unendliche Unruhe erhebt sich in ihm, denn jeder Trieb hat mit den anderen gleiches Recht. Um wahrhaft glücklich zu sein, müssen alle Triebe befriedigt werden. Aber keine Befriedigung befriedigt so, daß diese Totalität erreicht

würde. Die Seligkeit des Glückes ist endlich und vergänglich. Die Jugend wird alt; des Alters Weisheit, die erfahrene, wird kindisch; geliebte Menschen entreißt uns der Tod; erworbenes Vermögen zerrinnt; der Gesunde stirbt über Nacht; die sogenannten Vergnügungen werden durch die mannigfaltigsten Zerrüttungen des Leibes und der Seele erkauft; Maler werden blind; Musiker taub; Geliebte untreu u. s. w. u. s. w. Genug, es gehört so sehr zu den abgedroschensten Gemeinplätzen der Lebensklugheit, der praktischen Philosophie und Theologie, daß das Glück *eitel* sei, daß unter den Menschen kaum irgend eine Erkenntniß sowohl mehr verbreitet als auch zugestanden ist. Diese Seligkeit ist nicht die absolute.

Aber sie ist nicht böse. Die Glückseligkeit soll sein. Unsere Triebe sollen befriedigt werden und zwar alle ohne Ausnahme. Eine künstliche Abstraction von ihnen verwandelt unsere Natur nicht. Allein das Glück, den angeborenen Trieben ihren Frieden zu schaffen, obschon es *Motiv* unendlich vieler Handlungen ist, darf nicht das *Princip* des Handelns werden. Dies soll nur das Gute, die göttliche Freiheit sein. Indem aber die Glückseligkeit den Menschen an das Einzelne und Endliche verweis't und mit diesem ihn verbindet, so geschieht es unvermerkt, daß die Freiheit des Willens von dem Einzelnen beherrscht wird. So entsteht die *Willkür*, ein Moment der Freiheit, aus welcher das Böse dadurch hervorgeht, daß sie ihre Zufälligkeit und Nichtigkeit dem göttlichen Gesetz gegenüber mit Bewußtsein fixirt. So erst wird die Willkür verbrecherisch, denn außerdem ist sie Princip der höchsten Heiterkeit und Seligkeit, z. B. im Humor.

Wir haben gesehen, daß die Freiheit das *Element* der Persönlichkeit ist, welche durch die Innerlichkeit der Selbstbestimmung sich gegen alle Bestimmung von Außen her absolut negativ zu verhalten vermag. Die Freiheit ist also Prädicat; in Beziehung auf die Einzelheit des persönlichen Subjects ist sie Willkür, welche die Unbestimmtheit des Wollens in seinem Bestimmen enthält, daß es nämlich *Entweder* das Eine *Oder* Andere, oder auch *Weder* das Eine *Noch* das

Andere erwähle, was nun gerade von dem Verlangen nach Wohlsein als Aufgabe gestellt werde. In jenem Moment der Entscheidung ist die Freiheit des Willens in Bezug auf das Selbst des Subjectes, in diesem die Unabhängigkeit desselben vom Object bewahrt. In der Willkür ist der Wille sich selbst ohne Weiteres Gesetz. An sich ist diese Autonomie gar nicht böse. Vielmehr ist ihre Zufälligkeit so lange **erlaubt**, als der Wille mit ihr der allgemeinen sittlichen Nothwendigkeit nicht widerspricht, was sogleich geschieht, wenn die Willkür des Subjectes auch **für Andere** sich zum Gesetz machen will, indem hiermit das subjectiv Bequeme zum objectiven Maaß erhoben werden soll. Dann tritt die Mißhandlung des freien Willens ein. Denn wenn die Willkür diejenige Nothwendigkeit ist, welche aus der subjectiven Freiheit beliebig dazu gesetzt wird und deshalb immer auf dem Sprunge steht, böse zu werden, so ist ihr entgegen der wahrhafte Wille die Freiheit aus der Nothwendigkeit, so daß die Allgemeinheit des sittlichen Gesetzes in die Einzelheit der Selbstbestimmung eingegangen und deren begeistende Macht geworden ist. Hierin ist dann die Willkür als die unendliche Kraft des eigenen Willens, sich selbst die Autorität zu sein, nicht verloren, sondern in verklärter Weise enthalten. Das isolirte Hervorgehen der im Willen aufgehobenen Willkür hört augenblicklich auf, **unbefangen** und **erlaubt** zu sein, sobald es mit dem Moment bewußter Entgegensetzung gegen die sittliche Nothwendigkeit behaftet ist. Dieser Wi[illegible]ruch des einzelnen Willens mit seinem absoluten Gese[illegible] böse Wille.

III.

§. 44. Der böse Wille.

Das Werden des bösen Willens ist an sich in den bisher betrachteten Bestimmungen der Freiheit schon enthalten. Jetzt haben wir zunächst seinen Begriff für sich, sodann die hauptsächlichen Formen seines Daseins und endlich die Negation desselben, die Ueberwindung und Vertilgung des Bösen zu betrachten.

heit der Begier als eigentlicher, denn bei ihr als negativer, als Abscheu, vor.

Die Begierde sucht also ihren Gegenstand, der irgend eine Einzelheit ist, zu negiren. Dies Vernichten ist ihr Genuß. Immer hat sie darin wieder von vorn anzufangen. Denn weil sie durch die Allgemeinheit des Triebes bestimmt wird, so erneuen sich dadurch ihre Beziehungen beständig, und sie kommt, indem ihr Gegenstand, wenn auch nur in der Phantasie, zu sein nie aufhört, mit ihrer Thätigkeit nie zu Ende. Selbst wenn die Macht der subjectiven Befriedigung erlischt, kann die Lüsternheit in der Unfähigkeit noch verbleiben. Befestigt sich das praktische Gefühl in einer isolirten Richtung des Begehrens, so ist dies zunächst der *Hang*, durch dessen Vermittelung die *Neigung* entsteht. In ihr, welche entweder Zu- oder Abneigung ist, will das Subject zwar auch das Object als das seinige, allein nicht, wie in der Begier, um seine Selbstständigkeit zu vertilgen. Es läßt vielmehr den Gegenstand und bewahrt nur *seine Beziehung* auf denselben, wie die Neigung zum Theater, zu Menschen u. s. w.

Die Gleichheit der Beziehung hört aber auf, wenn das Object für das Subject eine andere Objecte *ausschließende* Bestimmung gewinnt. Dann tritt das Umgekehrte der Begierde ein. Das Subject ist dann nicht weiter die Gewalt über das Object, sondern dies wird so zur Macht über das Subject, daß alle Thätigkeit desselben fortan nur durch das Wesen seines Objectes gelenkt wird. Für sich ist sich das Subject dann Nichts, sondern nur in seiner Einheit mit dem es erfüllenden Object. Was *dieser* Wesenheit ermangelt, ist für das Subject ein Leeres, worin es sich und sein Glück nicht wiederfindet. Diese Einheit des Objects mit dem Subject ist der Begriff der *Leidenschaft*, deren besonderer Inhalt unendlich mannigfach sein und aus jeder Begier und Neigung erwachsen kann. Bei der Beurtheilung der Leidenschaft, ob sie als gemeine zu verwerfen oder als edle zu billigen, kommt es daher auf den hiezu qualificirenden Inhalt an. An sich ist diese Form des

gegensetzung des particulären Willens gegen das sittliche Gesetz ist der Begriff des Bösen an und für sich. — Jeder Mensch kommt zu ihm und muß zu ihm kommen, wenn nicht, wie der erste Mensch, in der That, so doch, wie Christus, im Gedanken, wie die Geschichte seiner Versuchung bezeugt. In den Worten des christlichen Gebetes „führe uns nicht in Versuchung" ist ebenfalls enthalten, daß dem göttlichen Geist das Böse an sich nicht fremd ist, obwohl er selbst nie und nimmer der böse ist. Denn ohne selbstbewußter und reeller Weise des Bösen inne zu werden, erfährt der einzelne Geist die Freiheit nicht absolut als seine unbedingte Macht, sich selbst, und eben darum sogar im Widerspruch mit dem ewigen Gesetz zu bestimmen. Gerade daß diese Möglichkeit keine leere, im Gegentheil wirkliche ist, kann als der Triumph der göttlichen Liebe in ihrer Schöpfung angesehen werden. Denn ohne solche reelle Möglichkeit würde diese nicht viel besser sein als ein Automat, was nicht die Kraft des Gegensatzes gegen seinen Erfinder hat. Bei dem Bösen die Möglichkeit nur als Möglichkeit zu behaupten, ist nichts anderes, als der Möglichkeit die Kraft des Ueberganges zur Wirklichkeit abzusprechen, was aber eben so viel heißt, als die Möglichkeit nicht als Möglichkeit, sondern als Nichts aufzufassen.

§. 46. b) Der Widerspruch im Bösen.

Das Böse erscheint in seinem Dasein vornehmlich in drei Formen, welche als der Gegensatz gegen das göttliche Wissen und Wollen und gegen die Selbstgewißheit Gottes als der Seligkeit zu begreifen sind.

α) Die Negation des göttlichen Wissens, was mit der absoluten Wahrheit absolut identisch ist, ist die Lüge. Das Falsche für das Wahre nehmen, ohne diesen Unterschied zu wissen, ist der Irrthum. Irren ist menschlich, Lügen aber ist teuflisch, denn es setzt in dem lügenden Subject voraus, daß dasselbe die Differenz des Wahren und Falschen wisse und nichts desto weniger für das Wahre das Falsche als das Wahre gebe. Das Nichtwahre der Lüge muß daher vom Subject nothwen-

dig *erfunden* werden. Beim Irrthum weiß das Subject nicht, daß es das Falsche weiß und dies mit dem Wahren verwechselt. Im Lügen aber ist das Sprechen dem Wissen ungleich, *indem* die Differenz gewußt wird. Beim Irren entdeckt sich die Ungleichheit erst *hinterher*, wie wenn ein Jäger ein Wild zu schießen meint und statt dessen einen Menschen tödtet. In der Lüge geht die Freiheit zur *bewußten Willkür* fort, weil dem Lügenden schlechterdings die Ungleichheit seines Sprechens mit dem Begriff der Sache an sich offenbar ist. Jedoch wird von ihm dieser Unterschied nicht als solcher für die Anderen gesetzt. *Für die Anderen* soll vielmehr die *Gleichheit* des Sprechens mit dem Begriff der Sache da sein. Es ist also der *Schein*, auf welchen die Willkür ausgeht. Das Unfreie, die Natur, das Thier — kann keinen Schein erzeugen, und wenn der Luchs wirklich im Gebüsch auf einem Baum sich verbirgt und von dort zerfleischend auf den Nacken des vorüberweidenden Hirsches stürzt, so ist es Nothwendigkeit, welche ihn drängt. Er kann nicht etwa auch *anders* und das wäre erst Freiheit. Diese Gewalt der Freiheit, den Schein erzeugen zu können, ist das Lockende der Versuchung aus ihr selbst. Der Schein ist das Sein, welches seiend nicht ist; er ist Erscheinung — aber des Nichtigen. Es erscheint in ihm das Wesenlose als Wesen. Die Freiheit allein kann als Willkür den Schein erschaffen. Er ist von Seiten der Macht des Selbstbewußtseins ein sehr reines Product, weil er das *an sich* nicht Seiende und doch das für das Bewußtsein Seiende ist; er ist reine Imagination (welche ohne die Prätension, in sich wahr zu sein, im Schauspiel so hohen Genuß gewährt). Deswegen ist die Lüge ein Wissen, dem an sich Nichts entspricht. Dasjenige Bewußtsein, welches sie erzeugt, kann sie nicht hervorbringen, ohne nicht selbst um ihre Nichtigkeit zu wissen. Es muß Dasjenige denken, welches nicht ist und muß weiter diese nichtigen Gedanken als wahrhafte Gedanken von reeller Existenz für das Bewußtsein der Anderen setzen. Daß der Lügende durch Wiederholung der Lüge endlich selbst einen gewissen Glauben an seine Lüge ge-

winnt, ist nur eine Schwäche desselben, welche ihn durchaus nicht zu entschuldigen vermag. Zum ächten Lügen gehört Phantasie, Geistesgegenwart, Geschmeidigkeit, Consequenz und Interesse am Schein. Ohne den Kitzel der Bosheit, ein Wissen zu haben, welches die Anderen nicht wissen, ohne diese Lust der Täuschung ist kein wahres Lügen. Sonst ist es nur die Lüge der Angst, durch welche ein armer Sünder dem Gericht zu entgehen wähnt. Die höchste Lüge ist der Meineid, denn hier wird die absolute Gewißheit von Gott als dem Herzenskündiger, welche Alle haben, zum Mittel gemacht, um Glauben an die Realität der Lüge zu erwecken. Die höchste Wahrheit soll für den höchsten Schein Zeugniß ablegen, daß er nicht Nichts, vielmehr sie selbst ist. — Indem nun der Grund der Lüge das bloße Subject, die reine Willkür ist, wird sie auch in denselben zurückkehren und also den Lügner enthüllen. Verborgen kann sie nicht bleiben, weil sie dem Wesen des Geistes, das Wissen der Wahrheit zu sein, widerspricht, und dieser in seiner Allgemeinheit über kurz oder lang einen solchen Verrath des Subjectes gegen seine Objectivität gewahren wird. Objectiv, wenn sich die Lüge in eine Sache legt, ist sie der Betrug. Er ist insofern schwerer, weil in ihm eine besondere Sache als etwas, was sie nicht ist, gesetzt wird, und weil durch diese reale Bestimmtheit die Biegsamkeit der Ausrede vielmehr als bei der ideellen Lüge beschränkt ist, welche zu ihrer Rechtfertigung, wenn sie sich ertappt sieht, Mißverständniß u. s. w. vorschützt.

β) Die Negation des göttlichen Willens ist der böse Wille, insofern er das Gute nicht will und durch hartnäckige Fixirung in irgend einer beschränkten Bestimmung seinem allgemeinen Begriff widerspricht. Das einzelne Selbst macht sich den Genuß des Lebens zum Zweck, vermeidet aber die Arbeit als dessen wahrhafte Bedingung und ist nur auf das Empfinden des Angenehmen in allem ihm Vorkommenden bedacht. Die unendliche Breite dieser Genußsucht kann sich, um intensiver zu sein, auf einen bestimmten Gegenstand beschränken. Nicht Alles, aber dies Eine in seiner Allheit soll genossen

werden. So vertieft das selbstische Subject sich wohl in das Erwerben von Besitz, um sich behaglich in dem von seinem Willen durchdrungenen Eigenthum anzuschauen; oder in die Beherrschung des Willens Anderer, so daß es den Genuß hat, zu wissen, wie der Wille der Anderen durch es selbst, nicht ursprünglich durch sich bestimmt wird und also von dem seinigen abhängig geworden ist. Aber die Sucht des Besitzes und Herrschens sind der Gefahr des Verlustes ihrer Objectivität ausgesetzt. Deswegen ist das Wissen um sein Wissen und Wollen durch die Natur, innerlich zu sein, für den Genuß höher zu stellen, gerade wie schon die Tyrannei durch die Geistigkeit ihres Gegenstandes einen größeren Kitzel der Selbstsucht erregt, als die Gemeinheit des Geizes. In der Sucht des Wissens macht sich das Subject zum Knecht seines Erkennens. Nicht die Wahrheit an und für sich ist sein Interesse, dem es unbefangen sich hingibt, sondern es selbst ist sich im Lernen der Zweck, und die Wahrheit muß sich bei dem mit ihr sich beschäftigenden Subject für die hohe Ehre und für das einzige Glück bedanken, von ihm erforscht und erkannt zu werden. Die Lüsternheit des selbstsüchtigen Subjectes nach sich ist noch tiefer und niederträchtiger, wenn es sein gutes Wollen und Handeln so zum Gegenstand seines Wissens macht, daß es, wie gut es ist, nicht genug loben und bewundern kann, sei es öffentlich oder, was noch schlimmer, in dem Archiv von Tagebüchern. Es ist ihm dann nicht eigentlich um das Gute schlechthin, sondern darum zu thun, sich als die Macht zu wissen, welche huldvoll desselben sich annimmt und vielleicht sogar eine kleine Mühe nicht scheuet, es zur Existenz zu bringen. Dieser Pharisäismus der Tugendeitelkeit ist natürlich in sich selbst eben so ohne Tugend, wie jene Eitelkeit des Wissens ohne wahrhafte Wahrheit. Nach Außen hin gestaltet sich die Selbst- und Eigenliebe positiv zur Gefallsucht, welche ohne innere Selbstständigkeit der zufälligen Bestimmtheit ihrer jedesmaligen Umgebung zuvorkommend huldigt. Sie in sich aufnehmend, wenn auch in ihrem Gegenstande anzuerkennen, ist die Ehrliebe, sobald sie zur Ehrsucht überschlägt und das

dünkelhafte Subject die Ehre oder seine allgemeine Anerkennung im Bewußtsein der Anderen nicht als nothwendige Folge seiner Tüchtigkeit nimmt, sondern in seinen Bestrebungen nur sich selber dient und die öffentliche Meinung von der einen Seite zu seinem Herrn, von der anderen zu seinem Verehrer machen will. Dann steht das Subject in Gefahr, durch die Schmeichelei sich *wegzuwerfen* und, für seine Ehre und Auszeichnung besorgt, die Rücksicht auf die Ehre verschwinden zu lassen. Auch das Schändlichste wird es an sich und Anderen geschehen lassen, wofern es nur seinen Ruhm zu erweitern hoffen darf. Endlich kann sich das selbstsüchtige Subject gegen Andere auch negativ verhalten, indem es zunächst das ihnen Eigenthümliche, worin es auch bestehe, als *ihnen* gehörig, nicht ertragen kann und sie deswegen *beneidet*. Geht es darauf aus, diese Ungleichheit activ zu vernichten, wird ihm der Andere in seiner Totalität zuwider, so entsteht daraus der kranke *Haß*. Zieht sich der Haß in das Innere der Gesinnung zurück und eitert er in heimlicher Verborgenheit, so wird er zur *Tücke*, aus welcher Verläumdung, Verrath und Meuchelmord entspringen.

γ) Die Negation der göttlichen Seligkeit ist allerdings in der Lüge und in dem verkehrten Wollen, dessen verschiedene Gestalten wir eben andeuteten, schon enthalten. Allein der ihr direct entgegengesetzte Zustand ist die *Verzweiflung* des Bösen. Als *Trennung* vom Bösen ist die Verzweiflung, sich als den Bösen zu wissen, jene göttliche Traurigkeit, welche Niemanden gereuet. Aber als ein dumpfes Brüten, als eine totale Mattigkeit des Wissens und Wollens, als gänzliche Stagnation des einzelnen Geistes in seiner Thätigkeit ist sie die elendeste und erbärmlichste Stimmung, welche der böse Wille sich zum Lohn bringt. Im Neid, im Haß, in der Tücke ist das Selbst in Widerspruch mit Anderen. Allein in der Verzweiflung ist es in die äußerste Entgegensetzung gegen sich gebracht, welche, übergehend in die gegen Andere, mit dem absoluten Widerspiel der Genußsucht, mit der Apathie an allem Leben endigt. Das Selbst kehrt sich gegen sich und wird sich

verhaßt. Daß man nun sein Böses hasse und auf dessen Nichtsein ausgehe, ist vernünftig. Daß aber dem Subject nie und nimmer weder etwas an ihm, noch es sich selbst recht ist, erzeugt die Selbstquälerei. Statt das Böse zu bessern und bei solcher Reinigung den Muth nicht zu verlieren, kommt es aus dem Flicken, Säubern und Putzen seiner erhabenen Persönlichkeit nicht heraus und verstrickt sich in eine endlose Verurtheilung und ewige Verwerfung seines Strebens, welche alle That in der Wurzel verdirbt. In dieser grenzenlosen Schwäche und Eitelkeit vermag das selbstsüchtige Subject sich im bösen Sinn des Wortes nie selbst zu genügen, weil seine Eigensucht eine unendliche, nie zu erschöpfende Unzufriedenheit mit sich selbst in ihm erregt. Es ist nicht ehrlich auf eine Abstellung seiner Fehler und Untugenden bedacht, sondern beharrt in der Qual, sich seiner Idee nie gemäß zu finden, weil es in dieser höchsten Verachtung seiner selbst die höchste Schmeichelei empfindet. Im Angriff Anderer erscheint diese Selbstquälerei als Bissigkeit. In sich selbst aber endigt sie mit einer absoluten Trostlosigkeit, welche mit dem Verlangen, recht viel zu genießen, weder in sich, noch in der Welt, noch in Gott etwas findet, was eine erkleckliche und dauernde Freude zu gewähren vermöchte. Wahnsinn oder Selbstmord sind die gewöhnlichen Folgen einer solchen mißlaunigen Selbstzerfleischung, welche des Bösen übervoll ist und mit dem Namen Melancholie nur zu oft beschönigt wird.

§. 47. c) Die Vernichtung des Bösen.

Im Begriff vom Entstehen des Bösen muß der seines Vergehens schon mit enthalten sein. Eine andere Auflösung der durch sich selbst zur Unfreiheit gewordenen Freiheit gibt es nicht. Denn der göttlichen Nothwendigkeit widersprechend — und dieser Widerspruch ist ein Act der Freiheit, ein Mißbrauch derselben — widerspricht sie sich damit in ihrem eigenen Wesen, welches kein anderes ist, als das sittliche Gesetz. Fragt sich nun, auf welche Weise diese Entgegensetzung vernichtet werden könne, so kann nur dieselbe Kraft, welche sie er-

zeugte, d. h. die Freiheit und Selbstbestimmung, darin thätig sein. Der Eingang ist auch der Ausgang. Die Momente, in welche dieser Proceß der Vernichtung des Bösen sich unterscheidet, sind die Erkenntniß des Bösen, der Schmerz über dasselbe und seine Verzeihung. Man vergl. mit dem Folgenden in der Dogmatik §. 30 von der Berufung, Bekehrung und Heiligung.

α) Die Erkenntniß des Bösen.

Da das Böse aus der Freiheit und diese als das Wesen des Geistes an sich Wissen ist, so ist das Böse, wie das Gute, Wissen. Der Geist, indem er ohne Wissen nicht ist, kann nichts thun, ohne es zu wissen. Im Schlaf ist Niemand wirklich böse, wenn freilich sein Böses ihm im Traum erscheinen kann. Aber der an sich freie und in seiner Freiheit von sich wissende Geist ist ferner auch nie, ohne thätig zu sein. Thatlosigkeit, reine oder leere Objectivität kann er nie sein; er würde sonst nicht Geist, im Gegentheil Natur sein; aus diesem Grunde wird dem Menschen mit Recht das Nichtsthun, die Faulheit, als ein Thun zugerechnet. Darin liegt in Beziehung auf das Böse, daß dasselbe, weil es nur durch ihn als das seinige ist, seine That ist, von der er sich nicht lossagen kann, er möge es anfangen, wie er wolle. Er kann wegen der unmittelbaren Identität des Thuns und Wissens nicht umhin, von seinem Bösen nicht zu wissen, und sein eigenes Wesen, die Natur des Geistes, sich selbst zu setzen und zu wissen, verhängt das vortreffliche Geschick über ihn, daß er auch gegen sein Wünschen und Wollen sich als den bösen erkennen muß. Die That ist ihm immanent. Er ist sie selbst und sie ist Er selbst. Er muß daher sein Böses erkennen, weil er in demselben sich selbst verletzt und weil er als Geist nur insofern der Einzelne ist, als er zugleich der Allgemeine ist. Wenn er sich also so für sich setzt, daß er in diesem Setzen nur Sich, nicht damit identisch seine ihm immanente Allgemeinheit setzen will, so läßt ihn doch diese nicht von sich los. Sie macht es vielmehr erst möglich, daß er ihr sich ent-

gegenzusetzen wollen kann, und ohne diese Reflexion der abstracten Einzelheit in die concrete Allgemeinheit würde das Böse ohne alle Energie, würde es gar nicht das Böse sein. Nur diese Spannung ist sein Leben. Deswegen muß aber auch die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des sittlichen Gesetzes in den böse gewordenen, ihr widersprechenden einzelnen Willen als das *Zufällige* zurückschlagen und der Wille die Willkür treffen, weil sie im Gegensatz mit ihm zusammentrifft. Und diese ewige *Verwickelung*, die nie ausbleiben kann, *zwingt* die Erkenntniß des Bösen herbei und enttäuscht das Subject über seine Verblendung.

β) *Strafe und Schuld des Bösen.*

Bei diesem Entdecken des Bösen, wie der Mensch desselben als seines eigenen Thuns und Seins sich gewiß wird, hält man sich gewöhnlich an das Aeußere der Erscheinung, an das *Elend*, welches sich der Böse schafft, übersieht aber oft das Innere, die *Entzweiung*, in welche sich der Böse in sich selbst versetzt. In dieser aber, als der höchsten Zerreißung der geistigen Einheit, liegt der Begriff der *Strafe* des Bösen. Es ist selbst das Böse, wenn die sogenannten und sich dafür haltenden Guten an dem Glück, worin die Bösen zuweilen leben, einen ärgerlichen Anstoß nehmen. Denn sie verrathen in diesem Verhalten, daß sie vom Glück nicht frei, sondern neidisch sind. Aber ist denn diese Aeußerlichkeit eines irdisch bequemen Daseins das Wahrhafte, worauf es ankommt? Ist denn das Glück Seligkeit? Vielmehr *ist das Böse dadurch, daß es das Böse ist, eben so gestraft*, als das Gute dadurch, daß es das Gute ist, belohnt ist. Von Außen kommt weder Strafe noch Lohn zum Bösen und Guten. Was man so nennt, ist nur die Entwicklung der Sache selbst, des Inneren, nach Außen hin. Diese Tautologie scheint die Gerechtigkeit vielleicht nicht zu befriedigen, ist aber dennoch das einzig Wahre. In seinem eigenen Genuß ist das Böse verworfen und an sich, durch seine Qualität, von der Seligkeit ausgeschieden. Verläumdung, Geiz, Wollust u. s. f. beseligen in

ihrem Kitzel den Menschen nicht. Diese kahle Lust und Bestialität des Geistes für — Gut zu nehmen, zeigt die größte Unwissenheit in Dem, was den Gehalt des Geistes ausmacht, dessen Güte nichts Relatives, sondern die positivste Bestimmtheit ist. Daß der innere Widerspruch des Bösen auch eine Reihe von äußeren Widersprüchen nach sich ziehe, ist unvermeidlich. Allein sie sind eine Kleinigkeit gegen das durch die Erkenntniß seiner selbst vermittelte Bewußtsein, das Böse gethan zu haben, wie dies ein Jeder an sich durch die Reflexion auf seine Sündhaftigkeit erfahren kann. So lange ihn nur die Noth kränkt, in welche seine Bosheit ihn gebracht hat, so lange ist er vom Bösen noch um Nichts fort. Die Unbequemlichkeit und Last des Lebens allein ist ihm fatal. Ist sie gehoben, so grünt das Unkraut von Neuem. Die wahrhafte Selbsterkenntniß ist dagegen schmerzlich, weil sie von der Empfindung des selbstgesetzten Widerspruches begleitet wird. Was man also in geistiger Bedeutung Strafe nennen muß, ist nichts dem Bösen als solchem Aeußerliches, was zu ihm etwa so hinzukäme, wie der Richter dem überführten Spitzbuben so und so viel Stockschläge ertheilt, welche demselben applicirt werden. Sondern die Strafe des Bösen ist, das Böse und also, als nicht das Gute, in sich verdammt zu sein, so daß die äußere Strafe mehr ein Zufälliges ist. Denn sind auch die vielfachen Uebel in der Welt oft durch das Böse des Geistes bedingt, so ist doch das Sein des Bösen an sich selbst das wahrhafte Elend. Wie gern würden Viele unverschuldet dieselbe Noth tragen, welche sie durch ihr Böses sich erzeugt haben! Sie peinigt daher den Geist nicht, sondern jenes Wissen des Geistes von sich. Weil, wie wir ad α) sahen, im Wollen und Thun des Bösen das Wissen von demselben, wenn auch nur als warnendes Gefühl, als heiße Ahnung, in das schauderhafte Reich des Bösen sich zu begeben, enthalten ist, so ist seine Erkenntniß unausbleiblich. Das Thun selbst bringt für den Willen nur den Unterschied der immobilen Bestimmtheit hervor; der Entschluß zum Bösen ist eben so böse, wie seine Ausführung. Das Mißlingen derselben, die

Verhinderung am Vollenden der bösen That, entschuldigt nicht. Daß die geschehene That ein anderes Antlitz zeigt, als die gedachte, bezieht sich auf die feste Begrenzung des Willens durch seine Realisirung, gegen deren concrete Existenz die Intention noch wie eine abstracte zu negirende Möglichkeit aussieht. So muß der Böse durch das Wissen um sein Böses sich dazu bestimmen, dasselbe als seine Schuld zu bekennen. Der Mensch, welcher sich als den bösen erkennt, vereinigt, indem er ausspricht: ich bin's, sowohl das Bewußtsein der That als einer durch ihn, keinen Anderen, gesetzten, wie das Selbstbewußtsein von ihr als ein dem Handeln unmittelbar inhärirendes Accidenz. Er kann das Böse nicht aus sich heraus werfen und das Wissen von ihm in sich nicht vertilgen. In sich als den einzigen Grund muß er zurückgehen und das Böse als das seinige bekennen. Das Bekenntniß dieser Schuld ist die Beziehung seiner selbst auf den ewigen Geist, welcher sein Wesen ist, mag dies Bekenntniß nun unmittelbar an diesen Geist, an Gott, mag es mittelbar an denselben durch das Gericht, durch den Beichtstuhl, oder, wie so häufig im Protestantismus, durch Eröffnung an den Freund, gelangen. Umgangen kann es werden. Der Geist ist einer solchen Abstraction fähig. Allein Beruhigung wird dem erst zu Theil, der den schuldbeladenen Busen zu erschließen den Muth hat. — Hierin zeigt sich nun auch, daß es mit der Vorstellung von einer sinnlichen Triebfeder, von einem natürlichen Motiv, de eo, quod movet voluntatem, Nichts ist. Das Sinnliche ist in dieser Qualität nur durch das Geistige, welches dasselbe als Medium in sich aufnimmt. Voluntas movet, mens agitat molem. Die Macht des Gedankens im Willen ist die einzig unwiderstehliche.

γ) Die Vergebung der Schuld des Bösen.

In dem Urtheil: ich bin der Böse, liegt zugleich der Uebergang in den wahrhaften Willen, weil das Subject in diesem Prädicat den durch den Egoismus mit dem göttlichen Gesetz fixirten Widerspruch als einen nichtigen anerkennt.

Außerdem würde immer noch das Urtheil da sein: ich bin der Gute, d. h. ich habe mich, als den Einzelnen, in der Gleichheit und Einheit mit meinem Wesen als der mir nothwendigen Allgemeinheit erhalten. Im Bekenntniß der Schuld, böse zu sein, im Wissen dieses Wissens, liegt aber das Bewußtsein von sich als dem mit seinem Wesen in Ungleichheit gerathenen, woraus eben die Freiheit spricht, welche die Unfreiheit, die sie sich erschaffen hat, erkennt und anerkennt. Die Verzeihung des Bösen enthält daher zunächst die beiden einander absolut widersprechenden Seiten, des sich als den bösen bekennenden und des sich als den guten wissenden Geistes. Der böse gewordene Geist ist zu seinem Begriff gelangt und spricht denselben in Darlegung und aufrichtiger Anerkennung seiner Schuld aus, im Wollen und Thun desselben bei sich gewesen zu sein. Als den bösen begreift er sich aber nur durch den Begriff des Guten oder er bezieht sich in seinem Bekenntniß auf den guten Geist, welcher nicht, wie er, in die Entzweiung mit sich verwickelt worden. Diese Ungleichheit ist als eine einfach directe die allerhärteste, die gedacht werden kann. Aber sie verschwindet eben durch jenes Bekenntniß des bösen Geistes, durch welches er seinen Begriff als den bösen aufhebt. Er läßt darin ab von der Vertiefung in sein einsames Ich, von dem abstracten Festhalten an sich. Er gibt, mit Einem Wort, sich auf und will in den guten Geist übergehen, der an sich ihm nicht fremd ist. Dieser muß also auch umgekehrt in ihn übergehen und den vorher bösen Geist als mit sich identisch anerkennen, weil derselbe seinem Unwesen entsagt, damit sich gerechtfertigt hat und zu ihm als seinem wahrhaften Wesen zurückgekehrt ist. Diese Einigung ist der Begriff der Vergebung des Bösen und seiner Schuld. Wie sehr im Verzeihen die Anerkennung des Bösen als eines Nichtmehrseienden ist, zeigt sich empirisch besonders in der schonenden Weise, womit ein solcher, der sein Böses erkannt und von ihm sich abgewandt hat, im Leben behandelt wird. Man macht ihm keine Vorwürfe mehr und hält es überhaupt für grausam, ihn an das Gewesene zu erinnern.

thatlos zu werden, weil er in der Enghʼeit seines Gewissens mit dem Erwägen nicht zu Ende kommt. Dieser handelt, ohne viele Rücksichten zu nehmen und ist deshalb dem andern Extrem ausgesetzt, mit seinem weiten Gewissen in die Zufälligkeit des Handelns, d. h. in die Immoralität und Frechheit hineinzugerathen. So springt aus dieser quantitativen Differenz des Minimums und Maximums von Gewissenhaftigkeit der Unterschied des Gewissens als des in sich qualitativ entgegengesetzten von selbst hervor.

β) Das Gewissen, welches des Guten gewiß zu sein meint, allein statt seiner das Nichtsittliche thut, weiß seinen Unterschied vom Gesetz nicht und ist insofern das irrende. — Wenn das Gewissen nicht weiß, was in einem bestimmten Fall das Gute oder Böse ist, so zweifelt es. Allein es muß gehandelt und deswegen entschieden werden. Aber in einem solchen Fall kann das wahre Handeln nur im Nichthandeln bestehen, weil, wenn gehandelt würde, bei der fortdauernden Ungewißheit über die sittliche Bedeutung die Reinheit des Gewissens dadurch verloren gehen würde, daß sein Wesen, sich des Guten oder Bösen gewiß zu sein, nicht erschiene. — Ist aber dem Gewissen der Unterschied des Guten und Bösen offenbar, so daß es weder irren noch zweifeln kann, und verhält es sich dann dem Guten entgegengesetzt, so ist dies das Handeln mit bösem Gewissen, wie im Lügen.

γ) Sucht nun das Gewissen, indem es sich als das böse weiß, nichts desto weniger die Form des Guten zu behaupten, so vereint es das Böse mit der Form des Guten und verstellt sich für die Anderen. Diese sollen ihm das Prädicat des Guten geben, während es selbst sich für sich als das Böse bestimmt. Der Betrug hat hier nicht, wie im Recht, eine Sache, sondern die ganze Gesinnung zum Inhalt. Diese Erzeugung des Scheines ist die Heuchelei. — Sie führt das Unbequeme mit sich, das böse Gewissen noch mit sich herumtragen zu müssen. Offenbar ist es deswegen für die Ruhe des Gewissens zuträglicher, in einem bestimmten Fall des Han-

delns zwar das Böse zu thun, weil man sich dabei besser zu befinden glaubt, aber nichts desto weniger dies Böse als das Nothwendige und Gute zu behaupten und zu beweisen. Dies ist dadurch möglich, daß ein jeder Fall des Handelns eine Mannigfaltigkeit von Pflichten als seine verschiedenen Seiten in sich zusammenschließt. Für sich gilt jede Pflicht, da sie nichts als die distincte Form des Guten ist, so viel, als die andere, und es kommt bei den beliebten Collisionen nur darauf an, die dem Subject convenirende Seite als die auch an sich nothwendigste hervorzuheben. Auf diesem Standpunct der Casuistik ist deswegen alles Unsittliche sittlich zu machen, weil man nicht nur durch die Pflicht von der Pflicht sich befreien, sondern auch das Böse durch jenen sophistischen Kunstgriff als Pflicht und als das Gute darstellen kann. — Doch wird hier noch eine positive Bestimmung der Sache, wie aus Scham, aufgesucht. Bringt aber das Gewissen es dahin, daß es von sich weiß, nur wahrscheinlich das Gute zu thun, und befestigt es sich diese überwiegende Wahrheit, die nur Meinung ist, durch irgend eine, wenn noch so weit abliegende und künstliche Autorität, also durch ein fremdes Bewußtsein, so ist darin das Aeußerste des Scheines und die höchste Seichtigkeit der moralischen Gewißheit erreicht. Denn mit diesem Probabilismus geht sie dazu über, die objective Nothwendigkeit ganz aufzulösen und die Willkür gewähren zu lassen, ohne jedoch dem Anschein nach in solcher Bosheit das gute Gewissen aufzugeben. Das Gewissen sondert zunächst für seine Rechtfertigung, was an sich nicht gesondert werden kann. Es unterscheidet nämlich den guten Zweck oder die vortreffliche Absicht von den schlechten Mitteln, welches zu ihrer Verwirklichung anwendet. Allein das wahre Wesen dieser Niederträchtigkeit ist, daß das schändliche Mittel den eigentlichen Zweck, und die vorgespiegelte gute Absicht nur den äußerlichen Vorwand ausmacht. Verläßt nun das Gewissen diese, wenn auch schlechte Begründung durch eine angebliche Objectivität, so fällt es vollends in die Sub-

hen uns für diesen absoluten Standpunct nichts an, sondern wir beschäftigen uns nur mit dem Willen als solchem, wodurch wir von dem Reichthum aller aus jenen Kreisen entspringenden Beziehungen abgeschnitten werden. Dieser letzte Abschnitt der Ethik entspricht in seinem ersten Moment, in der Lehre von der Pflicht, der Lehre vom Guten und seiner Nothwendigkeit. In seinem zweiten Moment, in der Lehre vom Gewissen, entspricht er der Lehre vom Bösen und seiner Zufälligkeit und Nichtigkeit. In seinem dritten Moment, in der Lehre von der Tugend, entwickelt sich die Realisirung der an sich seienden Identität der Freiheit und Nothwendigkeit, so daß mit diesem Schluß die Freiheit in ihren Anfang, in den absolut guten Willen, zurückgeht.

I.

§. 49. Die Pflicht.

Die göttliche Freiheit ist es, welche den Menschen vom Joch der Sünde erlöset und, durch ihre Kraft in ihm das Böse überwindend, ihn mit seinem Wesen, welches die Heiligkeit und Liebe selbst ist, wieder versöhnt. Wirklichkeit gewinnt die Versöhnung aber nur durch das freie Thun des Guten, worin die Einheit des Selbstes mit dem substantiellen Willen auf eine unzweideutige Weise sich manifestirt. Das Gute, als der allgemeine und nothwendige Inhalt des menschlichen Willens, wird also für den Willen die nicht zu erlassende Pflicht, die er zu erfüllen hat (s. §. 36.). Der eigenthümliche und besondere Gehalt der Pflicht ist ein unendlicher, weil es offenbar so viel Pflichten gibt, als Beziehungen des Guten möglich sind. Unmittelbar drückt die Pflicht nichts weiter aus, als daß das Gute für den menschlichen Willen das Princip sein, daß derselbe keinen anderen bestimmenden Grund, als nur es selbst, haben soll. Die Pflicht ist daher überhaupt als die *Form* aufzufassen, in welcher das Gute sich nach seinen besonderen Verhältnissen für die subjective Freiheit darstellt, insofern sie als verpflichtet durch die Pflicht selbst in dem Wider-

Gefahren der Gewissenhaftigkeit nur durch die Arbeit, die mannigfachen Bestimmungen ihrer selbst, welche in der negativen Form der Pflichten erscheinen, in Wirklichkeit zu setzen. Diese Thätigkeit des moralischen Subjectes in ihrem ganzen Umfang ist die **Tugend**. Sie ist die individuelle Existenz des Guten und der Freiheit, nicht blos der Begriff oder das Wollen derselben, sondern ihr Dasein als concrete That und subjectiv lebendige Bestimmtheit. Wie die Freiheit nur Eine ist, so ist auch die Tugend als ihre Bethätigung nur Eine. Allein diese ist keine abstracte; sie ist eine substantielle, in sich unterschiedene. Das Princip des Unterschiedes ist das Wesen der Persönlichkeit des Geistes, Wissen und Wollen und in der Identität beider durch die Wahrheit der Selige zu sein (§. 16 — 18). Bei der Abhandlung des Bösen haben wir §. 46 die negativen Gestalten dieser drei Momente in der Lüge, Tücke und Verzweiflung kennen gelernt.

Die Tugend als die positive Energie der Freiheit geht ebenfalls von diesen drei Bestimmungen des absoluten Geistes aus, und darin vollkommen zu sein, wie er, ist für sie keine bombastische Phrase, vielmehr bitterer Ernst, der nicht mit der Unmöglichkeit wegen menschlicher Schwachheit sich entschuldigen darf. Die verschiedenen Seiten, welche sich hieraus entwickeln, treten als verschiedene **Tugenden** auf. Aber keine dieser Tugenden hat vor der anderen etwas voraus. Jede hat **gleiche** Geltung mit den übrigen und nur **zusammen** oder nur als System sind sie der vollständige Begriff der Freiheit. Die Hoffnung ist nichts ohne die Liebe und den Glauben; der Glaube ist nichts ohne die Liebe und Hoffnung; die Liebe endlich ist nichts ohne den Glauben und die Hoffnung. Ihre besondere Entfaltung haben die Tugenden in den verschiedenen Gebieten der Sittlichkeit, der Familie, des Staates u. s. f., deren Betrachtung jenseits der theologischen Ethik liegt. Diese hat die Tugenden nur ihrer absoluten Bedeutung nach zu neh-

c) über in den Unterschied der kategorischen, hypothetischen und disjunctiven. Der Begriff der kategorischen Pflicht ist die unbedingte Einheit des Sollens und Könnens. Sie kann in allen ihren Gestalten schlechthin erfüllt werden, weil alle Bedingungen ihrer Realisirung im Subject der Pflicht als solchem liegen, z. B. nicht zu stehlen, nicht zu morden u. dgl. In der Form des Verbotes erscheinen sie darum als Pflichten der Nothwendigkeit, zu deren Erfüllung auch gezwungen werden kann, oder als apodiktische. — Zweitens ist aber die Möglichkeit, das Gesollte zu verwirklichen, eine bedingte, weil das Subject in seinem Können durch Anderes, durch die Umstände, die nicht von seinem Willen abhängen, beschränkt wird. Im Begriff der hypothetischen Pflicht fallen daher das Sollen und das Können aus einander. Ich soll — wenn ich kann, theils assertorisch in der Gegenwart, theils problematisch in der Zukunft. — Endlich entzweiet sich im sittlichen Subject das Sollen mit dem Sollen oder die Pflicht mit der Pflicht, indem die allgemeine Gattung der Pflicht sich in ihre Arten zerlegt und zwei derselben zugleich erfüllt zu werden Anspruch machen, z. B. sein Leben zu erhalten und sein Leben aufzuopfern. In diesem disjunctiven Urtheil ist das eine und selbe Subject die Mitte des Entweder — Oder, über welches Zusammentreffen §. 43, von der Willkür, nachzusehen ist. Es ergibt sich daraus der Schein eines Widerspruchs der Pflicht mit sich selbst, so, daß das Setzen der einen Pflicht eine Versäumung und Verletzung der anderen herbeiruft. In der hypothetischen Pflicht ist nicht die Pflicht, nur die Erfüllung unbestimmt; hier sieht es aus, als würde die Pflicht selbst unbestimmt und werde durch ihre Oscillation das Handeln überhaupt suspendiren. Allein bei bei näherer Betrachtung ergibt sich, daß die sogenannte Collision der Pflichten mehr eine Einbildung, als ein wirkliches Factum ist, weil von zwei einander scheinbar mit gleicher Wichtigkeit entgegengesetzten Pflichten die eine objectiv die bestimmtere und subjectiv die von den particulären Interessen des Subjectes entferntere und deswegen schwe-

rere sein muß. Diese letztere ist dann als die wahrhafte zu ergreifen und mit ihr die Verlegenheit zu erledigen.

II.

Das Gewissen.

§. 50. Uebergang.

Die Sittlichkeit macht das Gute dem Subject nicht blos zur Pflicht, welche dasselbe auf eine äußerliche Weise vielleicht zu erfüllen hätte, sondern zweitens soll auch das Subject selbst gar nichts Anderes als nur das Gute wollen. Die Selbstheit haben wir oben als das Princip erkannt, aus welchem das Böse sich hervorbildete. Es tritt hier noch einmal auf, weil die Freiheit, ohne auch als Subjectivität zu sein, ihrem Begriff nicht genügen würde. Dies Wissen des Subjectes um seine Freiheit ist, was man gewöhnlich Moralität nennt. Die Gewißheit des einzelnen Geistes, frei zu sein, in seinem Wollen und Thun seinem Begriff zu entsprechen oder in seiner Freiheit sich auf sich selbst zurückzubeziehen, durchläuft die Momente des Vorsatzes, der Absicht in der Absicht und des Gewissens.

§. 51 a) Der Vorsatz.

Die moralische Freiheit, welche für das Subject ist, kehrt sich nicht nach Außen, sondern nach Innen. Ihr Anfang besteht darin, daß der Person Alles, was sie thut, zugerechnet wird. Was sie in ihrem Thun und durch dasselbe setzt, hat sie schon zuvor in Gedanken bei sich gesetzt. Nur inwiefern eine solche Einheit des äußeren Factums mit dem inneren Beschließen, oder nur, inwiefern die Schuld auch als Vorsatz nachgewiesen werden kann, kann die That, sei sie Erfüllung oder Verletzung der Pflicht, dem Subject auf seine Rechnung gesetzt werden, weshalb Wahnsinnigen, Kindischen und Kindern ihre Handlungen nicht imputabel sind,

da gezeigt werden kann, daß sie die Bedeutung ihres Thuns nicht verstehen oder keinen Vorsatz haben, so zu handeln, wie sie handeln, wie z. B. wenn ein Kind ein Haus spielend in Brand steckt.

§. 52. b) Die Absicht.

Aus diesem Zusammenhang des Wissens, Wollens und Thuns geht für das moralische Subject die Nothwendigkeit hervor, daß es Nichts thue, ohne in seinem Thun seiner selbst sich bewußt zu sein. Nur mit solchem Wissen kann es seines Inneren sich ruhig entäußern. Es darf daher nichts ohne Absicht thun und muß von jeder Bestimmung, die es sich gibt, als von einer durch es selbst, nicht durch einen fremden Willen in ihm gesetzten, Rechenschaft geben können. Es hat also die absolute Verpflichtung, den Werth seiner Absichten zu wissen und sich in keinem Moment außer Augen zu lassen, damit nicht ein sinnliches Motiv oder die Gewalt eines fremden Willens die Reinlichkeit seines Willens trübe. Weil nun dem Freien die Freiheit das Höchste ist, so enthält eine solche stete Wachsamkeit auf die Gegenwart der Selbstbestimmung an sich schon, daß mit ihr das Wohl des Subjectes gefördert werde, weil dasselbe vernünftiger Weise nur im Genuß der Freiheit bestehen kann.

§. 53. c) Die verschiedenen Gestalten des Gewissens.

Die moralische Freiheit bezieht Alles auf die Gesinnung zurück und fragt, ob auch dem Subject die Handlungen für Das gelten, als welches sie nach ihrer äußeren Erscheinung genommen werden können? Hiermit geht der Begriff der Absicht in den Begriff des Gewissens über. Zunächst kann man meinen, daß, eine Absicht haben, vom Gewissen im Allgemeinen nicht unterschieden sei. Allein obwohl bei der Absicht nothwendig ist, daß das Subject seinen Willen bestimm-

§. 55. Eintheilung.

Die speculative Theologie, weil sie vom Wissen der Religion als solchem ausgeht, ist von der Erscheinung der Religion unabhängig und rundet sich aus ihrem Princip in sich selbst zur Totalität ab. Die historische Theologie hat im Gegensatz zu ihr die Erscheinung der christlichen Religion zu ihrem Gegenstande. Da aber in der Erscheinung das Wesen es ist, welches erscheint, so kann sie ohne die Erkenntniß der Idee an und für sich nicht wirklich verstanden werden. Sie setzt sich also zur Begründung, woher sie selbst kommt und aus der sie hervorgeht, die Wissenschaft der speculativen Theologie voraus. Diese hatte in ihrem ersten oder dogmatischen Theil vornehmlich das Göttliche im Menschlichen, in ihrem zweiten oder ethischen vornehmlich das Menschliche im Göttlichen zum Inhalt. Eben so theilt sich die historische Theologie. In ihrem ersten Theil hat sie das ruhende, immer sich selbst gleiche Element in der Erscheinung der christlichen Religion; im zweiten die fortschreitende Veränderung derselben zu ihrem Object. Jener nämlich umfaßt die Erkenntniß der biblischen Bücher, welche, Zufälligkeiten und Unwesentliches abgerechnet, bei allen verschiedenen Parteien der christlichen Kirche und durch alle Jahrhunderte ihrer Dauer hin dieselben sind. Dieser umfaßt die Erkenntniß des christlichen Lebens in seiner ganzen Breite, welches in seiner Entwicklung, obwohl identisch dem Princip nach, doch in allen verschiedenen Parteien der Kirche und durch alle Jahrhunderte hin immer ein anderes ist und in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit als die wirkliche Ausbildung der Tiefe und des Reichthums angesehen werden muß, welche das Princip in seiner göttlichen Einfachheit enthält. Durch diesen Gegensatz eines gleichsam in Gott ruhenden und eines durch des Menschen Thätigkeit beweglichen Elementes scheidet sich daher die historische Theologie in die biblische und in die kirchenhistorische.

delns zwar das Böse zu thun, weil man sich dabei besser zu befinden glaubt, aber nichts desto weniger dies Böse als das Nothwendige und Gute zu behaupten und zu beweisen. Dies ist dadurch möglich, daß ein jeder Fall des Handelns eine Mannigfaltigkeit von Pflichten als seine verschiedenen Seiten in sich zusammenschließt. Für sich gilt jede Pflicht, da sie nichts als die distincte Form des Guten ist, so viel, als die andere, und es kommt bei den beliebten Collisionen nur darauf an, die dem Subject convenirende Seite als die auch an sich nothwendigste hervorzuheben. Auf diesem Standpunct der Casuistik ist deswegen alles Unsittliche sittlich zu machen, weil man nicht nur durch die Pflicht von der Pflicht sich befreien, sondern auch das Böse durch jenen sophistischen Kunstgriff als Pflicht und als das Gute darstellen kann. — Doch wird hier noch eine positive Bestimmung der Sache, wie aus Scham, aufgesucht. Bringt aber das Gewissen es dahin, daß es von sich weiß, nur wahrscheinlich das Gute zu thun, und befestigt es sich diese überwiegende Wahrheit, die nur Meinung ist, durch irgend eine, wenn noch so weit abliegende und künstliche Autorität, also durch ein fremdes Bewußtsein, so ist darin das Aeußerste des Scheines und die höchste Seichtigkeit der moralischen Gewißheit erreicht. Denn mit diesem Probabilismus geht sie dazu über, die objective Nothwendigkeit ganz aufzulösen und die Willkür gewähren zu lassen, ohne jedoch dem Anschein nach in solcher Bosheit das gute Gewissen aufzugeben. Das Gewissen sondert zunächst für seine Rechtfertigung, was an sich nicht gesondert werden kann. Es unterscheidet nämlich den guten Zweck oder die vortreffliche Absicht von den schlechten Mitteln, welches zu ihrer Verwirklichung anwendet. Allein das wahre Wesen dieser Niederträchtigkeit ist, daß das schändliche Mittel den eigentlichen Zweck, und die vorgespiegelte gute Absicht nur den äußerlichen Vorwand ausmacht. Verläßt nun das Gewissen diese, wenn auch schlechte Begründung durch eine angebliche Objectivität, so fällt es vollends in die Sub-

lichen Dignität sich ausscheiden, Gegenstand der Theologie zu werden. Dies gibt die Lehre von der Inspiration oder Theopneustie. — Zweitens hat sie darzustellen, wie die biblischen Bücher zu der Abgeschlossenheit und Autorität gelangt sind, welche ihnen als kanonischen Schriften gegenwärtig zustehen. — Endlich hat sie die Gründe zu beleuchten, durch welche bestimmt wir sie wirklich als die Schriften anerkennen müssen, für welche wir sie halten.

I.

§. 58. Die Theopneustie der Schrift.

Wir haben oben §. 31 ad a. gesehen, wie der Geist der Gemeine als der göttliche durch sein Wort, was er ist, den Menschen offenbart. Diese Erkenntniß geht nicht vom Menschen als solchem, sondern von Gott aus, der an und für sich das Wissen seiner selbst ist und in dem menschlichen Geist für denselben dies Wissen von sich manifestirt. Gott ist dem Menschen nur durch Gott offenbar; er kann sich allein offenbaren und der Mensch verhält sich zu seiner Offenbarung empfangend. In dieser Hinsicht ist die Erkenntniß Gottes in ihrer Wahrheit dem Menschen von Gott eingegeben oder inspirirt. Es unterscheiden sich also, wie in Allem, was Element der Religion ist, bei der Theopneustie zwei Bestimmungen. Die eine ist, daß Gott sein Wesen dem Menschen aufschließt und sich ihm als sein eigenstes Leben enthüllt. Die andere ist, daß der Mensch die Offenbarung ergreift und sie, die gegebene, zur seinigen macht. Allein als wirkliche Manifestation sind beide Bestimmungen unzertrennlich Eines. Gott, der sich in sich selbst Offenbare, offenbart sich ja eben dem Geiste des Menschen als sein Wesen, und der menschliche Geist ist es, kein anderer, welcher die Offenbarung des göttlichen Geistes annimmt. Wie sich Gott daher zum Menschen hinwendet, ihm zu sagen, was er ist, so wendet sich der Mensch zu Gott, um das Wort seiner Offenbarung zu vernehmen. Man darf also bei der Inspiration die Thätigkeit des göttlichen

Gefahren der Gewissenhaftigkeit nur durch die Arbeit, die mannigfachen Bestimmungen ihrer selbst, welche in der negativen Form der Pflichten erscheinen, in Wirklichkeit zu setzen. Diese Thätigkeit des moralischen Subjectes in ihrem ganzen Umfang ist die Tugend. Sie ist die individuelle Existenz des Guten und der Freiheit, nicht blos der Begriff oder das Wollen derselben, sondern ihr Dasein als concrete That und subjectiv lebendige Bestimmtheit. Wie die Freiheit nur Eine ist, so ist auch die Tugend als ihre Bethätigung nur Eine. Allein diese ist keine abstracte; sie ist eine substantielle, in sich unterschiedene. Das Princip des Unterschiedes ist das Wesen der Persönlichkeit des Geistes, Wissen und Wollen und in der Identität beider durch die Wahrheit der Selige zu sein (§. 16—18). Bei der Abhandlung des Bösen haben wir §. 46 die negativen Gestalten dieser drei Momente in der Lüge, Tücke und Verzweiflung kennen gelernt.

Die Tugend als die positive Energie der Freiheit geht ebenfalls von diesen drei Bestimmungen des absoluten Geistes aus, und darin vollkommen zu sein, wie er, ist für sie keine bombastische Phrase, vielmehr bitterer Ernst, der nicht mit der Unmöglichkeit wegen menschlicher Schwachheit sich entschuldigen darf. Die verschiedenen Seiten, welche sich hieraus entwickeln, treten als verschiedene Tugenden auf. Aber keine dieser Tugenden hat vor der anderen etwas voraus. Jede hat gleiche Geltung mit den übrigen und nur zusammen oder nur als System sind sie der vollständige Begriff der Freiheit. Die Hoffnung ist nichts ohne die Liebe und den Glauben; der Glaube ist nichts ohne die Liebe und Hoffnung; die Liebe endlich ist nichts ohne den Glauben und die Hoffnung. Ihre besondere Entfaltung haben die Tugenden in den verschiedenen Gebieten der Sittlichkeit, der Familie, des Staates u. s. f., deren Betrachtung jenseits der theologischen Ethik liegt. Diese hat die Tugenden nur ihrer absoluten Bedeutung nach zu neh-

men, wie sie den Begriff der absoluten Freiheit oder des Guten, was zu thun der Mensch als seine Pflicht erkannt hat, realisiren. Wir können hier nur die Hauptmomente angeben.

a) Der Glaube ist die Gewißheit der absoluten Wahrheit. Er ist kein subjectiver Beifall, keine zufällige Ueberzeugung, kein ordinäres Fürwahrhalten, sondern das innigste Erkennen des Einen, was Noth thut, nämlich Gottes und des Menschen in seinem Verhältniß zu ihm. In der Identität der beiden Momente, des objectiven als der Wahrheit und des subjectiven als der Gewißheit, ist er die Weisheit, welche dem Zweck des göttlichen Lebens die anderen Zwecke nachzusetzen und ihm zu assimiliren sich gewöhnt. — b) Was der Glaube weiß, das thut die Liebe. Ohne sie und ihre Werke ist er todt, wie sie mit ihren Thaten ohne ihn blind ist. Der objective Gehalt der Liebe ist die Gerechtigkeit, welche für Andere und für sich kein anderes Maaß als nur die Wahrheit hat; ihre subjective Form ist die Güte, welche ohne Zwang, im Gegentheil mit freudigem Herzen die Gerechtigkeit übt. In ihrer Einheit ist die Liebe die Heiligkeit, statt welcher es die Menschen aber meist nur zur Besonnenheit bringen. — c) Die Seligkeit, deren der Mensch durch den Glauben und durch die Liebe theilhaftig wird, ist keine andere als die Seligkeit Gottes selbst. Da jedoch der Mensch nur kämpfend in ihnen lebt und die Momente absoluter Befriedigung ihn nur selten besuchen, so ist ihm die Hoffnung nothwendig, d. h. die aus dem Glauben als der Erkenntniß der göttlichen Wahrheit entspringende Gewißheit, daß die Liebe die unsterbliche und innigste Vereinigung des Menschen mit Gott ist. Objectiv ist sie die Tapferkeit, welche im Guten und für dasselbe thätig zu sein nicht ermüdet; subjectiv die Geduld, welche über die dem subjectiven Willen entgegentretenden Hindernisse und Schwierigkeiten, wodurch die Ausführung des Guten gehemmt scheint,

nicht lau und verdrießlich wird. In der Identität der Tapferkeit und Geduld ist die Hoffnung die Demuth, welche den Zweck der absoluten Freiheit für Alles, die Thätigkeit ihrer als des einzelnen Subjectes aber für Nichts nimmt. Diese Tugend ist im Menschen dasselbe, was in Gott die Allgenugsamkeit, und sie nur, welche den Menschen vor Trotz und falschem Selbstvertrauen bewahrt, läßt nicht zu Schanden werden.

[illegible]

Zweiter Theil.

Die historische Theologie.

§. 55. Eintheilung.

Die speculative Theologie, weil sie vom Wissen der Religion als solchem ausgeht, ist von der Erscheinung der Religion unabhängig und rundet sich aus ihrem Princip in sich selbst zur Totalität ab. Die historische Theologie hat im Gegensatz zu ihr die Erscheinung der christlichen Religion zu ihrem Gegenstande. Da aber in der Erscheinung das Wesen es ist, welches erscheint, so kann sie ohne die Erkenntniß der Idee an und für sich nicht wirklich verstanden werden. Sie setzt sich also zur Begründung, woher sie selbst kommt und aus der sie hervorgeht, die Wissenschaft der speculativen Theologie voraus. Diese hatte in ihrem ersten oder dogmatischen Theil vornehmlich das Göttliche im Menschlichen, in ihrem zweiten oder ethischen vornehmlich das Menschliche im Göttlichen zum Inhalt. Eben so theilt sich die historische Theologie. In ihrem ersten Theil hat sie das ruhende, immer sich selbst gleiche Element in der Erscheinung der christlichen Religion; im zweiten die fortschreitende Veränderung derselben zu ihrem Object. Jener nämlich umfaßt die Erkenntniß der biblischen Bücher, welche, Zufälligkeiten und Unwesentliches abgerechnet, bei allen verschiedenen Parteien der christlichen Kirche und durch alle Jahrhunderte ihrer Dauer hin dieselben sind. Dieser umfaßt die Erkenntniß des christlichen Lebens in seiner ganzen Breite, welches in seiner Entwicklung, obwohl identisch dem Princip nach, doch in allen verschiedenen Parteien der Kirche und durch alle Jahrhunderte hin immer ein anderes ist und in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit als die wirkliche Ausbildung der Tiefe und des Reichthums angesehen werden muß, welche das Princip in seiner göttlichen Einfachheit enthält. Durch diesen Gegensatz eines gleichsam in Gott ruhenden und eines durch des Menschen Thätigkeit beweglichen Elementes scheidet sich daher die historische Theologie in die biblische und in die kirchenhistorische.

Erste Abtheilung der historischen Theologie.

Die biblische Theologie.

§. 55. Eintheilung.

Die biblische Theologie wurzelt in den biblischen Büchern oder in der Sammlung von Schriften, welche unter dem Namen des Alten und Neuen Testamentes vorhanden sind. Da nun diese nicht immer gewesen, sondern in der Zeit erst geworden sind, so hat sie erstlich die Entstehung derselben zu zeigen, welcher Abschnitt die Lehre vom Kanon oder die Kanonik umfaßt. — Zweitens hat sie zu zeigen, auf welche Weise man dazu gelangen kann, sich des Textes dieser Bücher in seiner ursprünglichsten und damit reinsten Gestalt zu bemächtigen. Diese Gewißheit zu erzeugen und den Beweis für dieselbe zu führen, ist das Geschäft der Kritik. — Ist durch diese beiden Untersuchungen klar, wie die biblischen Bücher geworden sind und welches ihr wahrhafter Text ist, so fragt sich Drittens, welches ihre Bedeutung für die Religion, welches der Sinn ihrer Lehre sei. Das Verständniß derselben auszumitteln, ist die Aufgabe der Exegese.

Erster Abschnitt.

Die Kanonik.

§. 57. Eintheilung.

Die Wissenschaft des Kanons hat ein dreifaches Geschäft. Zuerst muß sie das Princip entwickeln, durch welches die biblischen Bücher aus der gesammten Literatur zu der eigenthüm-

lichen Dignität sich ausscheiden, Gegenstand der Theologie zu werden. Dies gibt die Lehre von der Inspiration oder Theopneustie. — Zweitens hat sie darzustellen, wie die biblischen Bücher zu der Abgeschlossenheit und Autorität gelangt sind, welche ihnen als kanonischen Schriften gegenwärtig zustehen. — Endlich hat sie die Gründe zu beleuchten, durch welche bestimmt wir sie wirklich als die Schriften anerkennen müssen, für welche wir sie halten.

I.

§. 58. Die Theopneustie der Schrift.

Wir haben oben §. 31 ad a. gesehen, wie der Geist der Gemeine als der göttliche durch sein Wort, was er ist, den Menschen offenbart. Diese Erkenntniß geht nicht vom Menschen als solchem, sondern von Gott aus, der an und für sich das Wissen seiner selbst ist und in dem menschlichen Geist für denselben dies Wissen von sich manifestirt. Gott ist dem Menschen nur durch Gott offenbar; er kann sich allein offenbaren und der Mensch verhält sich zu seiner Offenbarung empfangend. In dieser Hinsicht ist die Erkenntniß Gottes in ihrer Wahrheit dem Menschen von Gott eingegeben oder inspirirt. Es unterscheiden sich also, wie in Allem, was Element der Religion ist, bei der Theopneustie zwei Bestimmungen. Die eine ist, daß Gott sein Wesen dem Menschen aufschließt und sich ihm als sein eigenstes Leben enthüllt. Die andere ist, daß der Mensch die Offenbarung ergreift und sie, die gegebene, zur seinigen macht. Allein als wirkliche Manifestation sind beide Bestimmungen unzertrennlich Eines. Gott, der sich in sich selbst Offenbare, offenbart sich ja eben dem Geiste des Menschen als sein Wesen, und der menschliche Geist ist es, kein anderer, welcher die Offenbarung des göttlichen Geistes annimmt. Wie sich Gott daher zum Menschen hinwendet, ihm zu sagen, was er ist, so wendet sich der Mensch zu Gott, um das Wort seiner Offenbarung zu vernehmen. Man darf also bei der Inspiration die Thätigkeit des göttlichen

und menschlichen Geistes nicht trennen, als wenn die Passivität des letzteren im Verhältniß zur Activität des ersteren eine reine Nullität, absolute Thatlosigkeit wäre. Denn obschon, wie erinnert, nur Gott selbst das Princip seiner Offenbarung ist, so ist doch der Mensch, an welchen sie geschieht, in ihrer Empfängniß nicht thatlos, sondern das Empfangen gerade ist seine That.

Aus diesem Grunde ist in der heiligen Schrift der göttliche Inhalt mit der menschlichen Form identisch und Gott hat nicht eine besondere Sprache für seine Mittheilung. Von dieser Seite ist die Schrift das Werk des Menschen, wie von jener das Werk Gottes. Nun enthält sie aber durch die Zufälligkeit und Aeußerlichkeit, welche allem Geschichtlichen eigen ist, eine Menge von Thatsachen und Reflexionen, welche mit dem, worauf es in der Religion eigentlich ankommt, in keinem directen Bezuge stehen. Dies rein Menschliche, worin von dem Göttlichen, als solchem, Nichts erscheint, kann auch nicht zur Offenbarung Gottes gerechnet werden. Geschieht es dennoch, so entsteht durch ein solches Bestreben ein unnatürlicher Zwang, der aus dem nur Menschlichen ein Anderes, als es an sich ist, das Göttliche selbst herausbringen will. Da nun das Menschliche, wie Geburt und Tod, leibliche Bedürfnisse, äußere Unglücksfälle, Krieg u. s. f. mit Gott selbst unmittelbar nichts zu schaffen hat, so muß dies Alles als nicht eingegeben betrachtet und diesem Begriff gemäß behandelt werden. Denn daß in solchen Dingen Göttliches wäre, kann man ihnen nur anlügen, sollte auch die Tendenz einer solchen Behandlung noch so gut gemeint sein.

Es fragt sich daher nach dem Kriterium des Theopneustischen im engeren Sinn, um es bestimmter Weise von dem Nicht-eingegebenen zu unterscheiden. Dies ist, daß Alles dasjenige in der Schrift für eingegeben geachtet werden muß, was auf die Stiftung der christlichen Religion als der allein absolut wahren sich bezieht und deren ursprünglichen Sinn unzweideutig ausdrückt. Hierdurch treten die Schriften des alten Bundes zu denen des neuen in ihr rechtes Verhältniß, so wie

eben dadurch auch die des neuen sich definitiv begrenzen. Dort ist Alles für nicht inspirirt zu halten, was nur auf die locale und partielle Geschichte der Juden sich bezieht; für inspirirt, was auch unabhängig von aller Vergangenheit für immer das Wesen Gottes manifestirt, was von den Psalmen und prophetischen Schriften am meisten gilt. In den Schriften des neuen Testamentes ist die Differenz des Inspirirten und Nicht-Inspirirten darum nicht so groß, weil bei ihnen das Historische in der Stiftung der christlichen Religion selbst ein Moment ist. Desto wichtiger ist es dagegen, gerade hier den engeren Begriff der Theopneustie fest zu halten. Denn wenn von der Jüdischen Religion hinlänglich klar ist, daß die Schriften, welche von ihr Zeugniß ablegen, völlig abgeschlossen sind, so könnte bei der christlichen Religion zweifelhaft erscheinen, ob die Sammlung der Bücher des Neuen Bundes als vollendet anzusehen oder ob nicht eine Fortsetzung derselben möglich sei, weil das Princip, aus welchem jene Schriften hervorgingen, auch jetzt noch dasselbe ist. Wir abstrahiren von der Möglichkeit, daß sehr wohl noch Briefe des einen oder anderen Apostels könnten gefunden werden und daß diese alsdann in den Kanon aufgenommen werden müßten und bleiben nur dabei stehen, daß durch den Begriff der Inspiration im allgemeinen Sinn eine schlechte Unendlichkeit eröffnet würde, für deren Bestimmung eine Beschränkung unmöglich wäre. Denn jedes Product der Kirche, worin ihr göttlicher Geist sich rein und lauter spiegelt, wie doch unleugbar in so vielen Gedichten, Predigten u. s. f. der Fall ist und sein wird, würde mit Recht durch die in ihm wehende Begeisterung für inspirirt gehalten zu werden Anspruch machen können. Allein hier macht die Stiftung der Kirche als Erscheinung in der Zeit einen festen Unterschied aus. Christus und die Apostel haben die Kirche gestiftet. Alle Anderen leben in der schon gestifteten. Christus war nicht, wie die Propheten vor ihm und die Apostel nach ihm, inspirirt, denn er war unmittelbar das Wissen Gottes. Die Apostel aber waren durch den Geist, den er mit dem Vater ihnen sendete, erleuchtet und wurden durch ihn in alle

nicht lau und verdrießlich wird. In der Identität der Tapferkeit und Geduld ist die Hoffnung die Demuth, welche den Zweck der absoluten Freiheit für Alles, die Thätigkeit ihrer als des einzelnen Subjectes aber für Nichts nimmt. Diese Tugend ist im Menschen dasselbe, was in Gott die Allgenugsamkeit, und sie nur, welche den Menschen vor Trotz und falschem Selbstvertrauen bewahrt, läßt nicht zu Schanden werden.

[illegible]

Zweiter Theil.

Die historische Theologie.

§. 55. Eintheilung.

Die speculative Theologie, weil sie vom Wissen der Religion als solchem ausgeht, ist von der Erscheinung der Religion unabhängig und rundet sich aus ihrem Princip in sich selbst zur Totalität ab. Die historische Theologie hat im Gegensatz zu ihr die *Erscheinung* der christlichen Religion zu ihrem Gegenstande. Da aber in der Erscheinung das *Wesen* es ist, welches erscheint, so kann sie ohne die Erkenntniß der Idee an und für sich nicht wirklich verstanden werden. Sie setzt sich also zur Begründung, woher sie selbst kommt und aus der sie hervorgeht, die Wissenschaft der speculativen Theologie voraus. Diese hatte in ihrem ersten oder dogmatischen Theil vornehmlich das Göttliche im Menschlichen, in ihrem zweiten oder ethischen vornehmlich das Menschliche im Göttlichen zum Inhalt. Eben so theilt sich die historische Theologie. In ihrem ersten Theil hat sie das ruhende, immer sich selbst gleiche Element in der Erscheinung der christlichen Religion; im zweiten die fortschreitende Veränderung derselben zu ihrem Object. Jener nämlich umfaßt die Erkenntniß der biblischen Bücher, welche, Zufälligkeiten und Unwesentliches abgerechnet, bei allen verschiedenen Parteien der christlichen Kirche und durch alle Jahrhunderte ihrer Dauer hin *dieselben* sind. Dieser umfaßt die Erkenntniß des christlichen Lebens in seiner ganzen Breite, welches in seiner Entwicklung, obwohl *identisch* dem Princip nach, doch in allen verschiedenen Parteien der Kirche und durch alle Jahrhunderte hin immer ein *anderes* ist und in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit als die wirkliche Ausbildung der Tiefe und des Reichthums angesehen werden muß, welche das Princip in seiner göttlichen Einfachheit enthält. Durch diesen Gegensatz eines gleichsam in Gott ruhenden und eines durch des Menschen Thätigkeit beweglichen Elementes scheidet sich daher die historische Theologie in die biblische und in die kirchenhistorische.

Erste Abtheilung der historischen Theologie.

Die biblische Theologie.

§. 55. Eintheilung.

Die biblische Theologie wurzelt in den biblischen Büchern oder in der Sammlung von Schriften, welche unter dem Namen des Alten und Neuen Testamentes vorhanden sind. Da nun diese nicht immer gewesen, sondern in der Zeit erst geworden sind, so hat sie erstlich die Entstehung derselben zu zeigen, welcher Abschnitt die Lehre vom Kanon oder die Kanonik umfaßt. — Zweitens hat sie zu zeigen, auf welche Weise man dazu gelangen kann, sich des Textes dieser Bücher in seiner ursprünglichsten und damit reinsten Gestalt zu bemächtigen. Diese Gewißheit zu erzeugen und den Beweis für dieselbe zu führen, ist das Geschäft der Kritik. — Ist durch diese beiden Untersuchungen klar, wie die biblischen Bücher geworden sind und welches ihr wahrhafter Text ist, so fragt sich Drittens, welches ihre Bedeutung für die Religion, welches der Sinn ihrer Lehre sei. Das Verständniß derselben auszumitteln, ist die Aufgabe der Exegese.

Erster Abschnitt.

Die Kanonik.

§. 57. Eintheilung.

Die Wissenschaft des Kanons hat ein dreifaches Geschäft. Zuerst muß sie das Princip entwickeln, durch welches die biblischen Bücher aus der gesammten Literatur zu der eigenthüm-

lichen Dignität sich ausscheiden, Gegenstand der Theologie zu werden. Dies gibt die Lehre von der Inspiration oder Theopneustie. — Zweitens hat sie darzustellen, wie die biblischen Bücher zu der Abgeschlossenheit und Autorität gelangt sind, welche ihnen als kanonischen Schriften gegenwärtig zustehen. — Endlich hat sie die Gründe zu beleuchten, durch welche bestimmt wir sie wirklich als die Schriften anerkennen müssen, für welche wir sie halten.

I.

§. 58. Die Theopneustie der Schrift.

Wir haben oben §. 31 ad a. gesehen, wie der Geist der Gemeine als der göttliche durch sein Wort, was er ist, den Menschen offenbart. Diese Erkenntniß geht nicht vom Menschen als solchem, sondern von Gott aus, der an und für sich das Wissen seiner selbst ist und in dem menschlichen Geist *für denselben* dies Wissen von sich manifestirt. Gott ist dem Menschen nur durch Gott offenbar; er kann sich *allein* offenbaren und der Mensch verhält sich zu seiner Offenbarung *empfangend*. In dieser Hinsicht ist die Erkenntniß Gottes in ihrer Wahrheit dem Menschen von Gott *eingegeben* oder inspirirt. Es unterscheiden sich also, wie in Allem, was Element der Religion ist, bei der Theopneustie zwei Bestimmungen. Die eine ist, daß *Gott* sein Wesen dem Menschen aufschließt und sich ihm als sein eigenstes Leben enthüllt. Die andere ist, daß der *Mensch* die Offenbarung ergreift und sie, die gegebene, zur *seinigen* macht. Allein als wirkliche Manifestation sind beide Bestimmungen unzertrennlich *Eines*. Gott, der sich in sich selbst Offenbare, offenbart sich ja eben dem Geiste des Menschen als sein Wesen, und der menschliche Geist ist es, kein anderer, welcher die Offenbarung des göttlichen Geistes annimmt. Wie sich Gott daher zum Menschen hinwendet, ihm zu sagen, was er ist, so wendet sich der Mensch zu Gott, um das Wort seiner Offenbarung zu vernehmen. Man darf also bei der Inspiration die Thätigkeit des göttlichen

Wahrheit geführt. Ihre Begeisterung, sowohl indem sie des Lebens Christi sich erinnerten, als indem sie durch Wort und That dasselbe fortführten und von sich auf Andere verbreiteten, oder indem sie die durch die junge Religion veränderte Zukunft ihres Geschlechtes erahnten — ihre Begeisterung stiftete die Kirche, und deswegen sind nur diejenigen Schriften wahrhaft eingegeben, welche die Momente umfassen, die von der Kirche bei ihrer Begründung durchlaufen wurden. Alle anderen Schriften sind apokryphisch, wie z. B. sogleich manche von den Schülern der Apostel, den sogenannten apostolischen Vätern.

II.

§. 59. Die Bildung des Kanons.

Die heiligen Schriften, welche wir als die ursprünglichen Zeugnisse der wahren Religion verehren, sind also durch ihren Inhalt davor bewahrt, als ein Product der Vergangenheit vergessen zu werden. Aber, um zu verstehen, wie sie überhaupt sich fixirt und als normirende Autorität in der Kirche sich constituirt haben, ist es nothwendig, ihre Geschichte zu kennen. Denn obwohl die heiligen Bücher ihrem Wesen nach göttlichen Ursprunges sind und ihr Dasein keinem irdischen Enthusiasmus verdanken, so sind sie doch nicht, man erlaube den Ausdruck, vom Himmel gefallen, sondern nach und nach geworden. Diesen geschichtlichen Charakter drücken sie selbst an sich aus, indem sie sich gegenseitig, die späteren nämlich auf die früheren, beziehen und unter einander voraussetzen. Im Allgemeinen theilen sie sich in die Schriften des alten und neuen Bundes, d. h. in solche, die aus dem Geist der Jüdischen und in solche, die aus dem Geist der christlichen Religion für sich hervorgegangen sind. Allein für die Lehre vom Kanon ist die Rücksicht auf das dogmatische Princip in dieser Beziehung weniger wesentlich, weil es nur darauf ankommt, zu wissen, wie die biblischen Bücher zu der Sammlung zusammentraten, in welcher wir sie jetzt haben.

Das Wort Kanon bezeichnet ursprünglich die Zunge in der Wage, dann Gesetz oder Maaß. Da nun in den Gemeinden Bestimmungen nöthig wurden, welche Schriften in ihren Versammlungen zur Lehre und Erbauung vorgelesen und welche überhaupt als Quelle wahrhaft religiöser Anschauung dienen sollten, so empfing das Wort Κανων die weitere Bedeutung, daß darunter nur die Sammlung heiliger Schriften begriffen wurde, in denen der göttliche Geist der Kirche sich schlechthin wiedererkannte. Diese Auswahl der heiligen Schriften konnte nur allmälig zu der Abgeschlossenheit gelangen, worin wir sie gegenwärtig besitzen, indem besonders die Unterscheidung der Apokryphischen Bücher von den eigentlich kanonischen lange Zeit hindurch schwankend sein mußte.

Das alte Testament umfaßt diejenige Sammlung von Schriften, welche in Hebräischer und Chaldäischer Sprache geschrieben sind und welche sowohl von den Juden, die darin die Blüthen ihrer Nationalliteratur bewahrten, als auch von der älteren christlichen Kirche für unzweifelhaft inspirirt gehalten wurden. — Die Apokryphen gingen aus der späteren Jüdischen Bildung hervor, welche mit der Griechischen in mannigfache Verflechtung gerieth. Theils sind sie daher von vorn herein Griechisch geschrieben, theils sind sie, wenn sie auch ursprünglich Hebräisch verfaßt waren, in das Griechische übersetzt und in dieser Form hauptsächlich verbreitet worden. Aber weder die Juden noch die ältere christliche Kirche erkannten sie als inspirirt an. — Endlich das neue Testament begreift diejenigen Griechisch geschriebenen Bücher in sich, welche von den Aposteln oder deren unmittelbaren Vertrauten als Erinnerung an die Stiftung der christlichen Kirche durch Christus und dessen Schüler oder als Exposition der Lehre Christi verfaßt und welche von der Kirche einmüthig für inspirirt anerkannt wurden.

Ueber die erste Aufzeichnung der Alttestamentischen Bücher sind wir ziemlich im Dunkeln, wenn auch das Wahrscheinlichste bleibt, ihre anfängliche schriftliche Fixirung in die Zeit von der Entstehung der Prophetenschulen zu setzen. Nach

der Rückkehr des Jüdischen Volkes aus dem Babylonischen Exil war die Hinwendung auf die literarischen Producte der früheren Zeit ein nothwendiger Act, weil sie den theokratischen Geist der alten Verfassung und Geschichte der Nation noch ungetrübt von der Einmischung fremder Elemente darstellten und deswegen für die Wiederherstellung und Erneuung des ganzen Daseins die beste Orientirung darboten. Die legislative und historische Seite des Lebens wurde in der vollständigen Zusammenfassung des Mosaischen Pentateuchs und in der Sammlung und Anordnung der Geschichtsbücher, wie der Erzählungen von Josua, von den Richtern, der Chronik des Samuel u. s. f. nebst der Sammlung der prophetischen Orakel das Band, welches die frühere Epoche des Volkes mit der späteren wieder in Contact setzen und in fortwirkendem Zusammenhang erhalten sollte. Von hier an wurde nun nicht blos ununterbrochen fortgesammelt, was die frühere Zeit hinterlassen hatte, sondern auch noch hervorgebracht, und so entstand neben der ersten Abtheilung des alten Testamentes, dem Gesetz, und neben der zweiten, den Propheten, eine dritte Abtheilung, welche Bücher sehr verschiedenen Inhaltes und Ursprunges in sich vereinigte. Diese ganze Sammlung wurde in der Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Christus geschlossen. — Welchen Antheil Esra und Nehemia an der Redaction des Alttestamentischen Kanons gehabt haben, läßt sich nicht wohl entscheiden, da dasjenige, was die Sage der Juden in dieser Hinsicht ihnen zuschreibt, offenbar zu viel ist. — In der späteren Zeit finden wir den Gegensatz, daß die Samaritaner nur den Pentateuch und das Buch Josua in einer Ueberarbeitung annahmen, die Hellenistischen Juden dagegen, welche ihren Mittelpunct in Alexandrien hatten, in der Ausdehnung des Kanons bis in die jüngste Zeit hinuntergingen und die apokryphischen und im engeren Sinn kanonischen Schriften nicht so genau und streng von einander schieden, als dies von den Palästinensischen Juden geschah.

Der Neutestamentische Kanon hat erst dann eine feste Begrenzung empfangen, als die Kirche selbst in ihrer äu-

ßeren Verbreitung und Constituirung eine durch alle einzelne Gemeinden hingreifende Festigkeit und Gemeinsamkeit erreicht hatte. Anfänglich existirten gar keine Schriften, welche den eigenthümlichen Geist der christlichen Kirche ausgesprochen hätten, vielmehr waren die Schriften des alten Testamentes diejenigen, welche auch von den Christen gelesen wurden. Allmälig verbreiteten sich aber die Nachrichten von dem Leben Jesu, το εὐαγγελικον, einerseits, und die epistolarischen Ermahnungen, Berathungen und Belehrungen der Apostel, το ἀποστολικον, andererseits, welche Abtheilung dem des alten Testamentes in das Gesetz und die Propheten parallel ging. Zwischen der Zeit der ersten Abfassung dieser Schriften, welche zunächst nur einem kleineren Kreise bestimmt waren, und der Zeit, wo sie vor ähnlichen Schriften, deren es nothwendig viele gab, so hervorragten und eine solche Allgemeinheit der Bekanntschaft erwarben, daß sie vor allen den Kern der heiligen Literatur in der jungen Kirche ausmachten, verliefen mehre Jahrhunderte, in denen wir bei Justinus, Tatianus, Athenagoras und Theophilus sparsame Erwähnungen antreffen. Die erste größere Sammlung scheint Marcion von zehn Paulinischen Briefen (ὁ ἀποστολος) aus Galatien und Pontus und von einem verstümmelten Evangelium des Lukas gehabt zu haben. Dies war in der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Ein halbes Jahrhundert später finden wir den Irenäus, Clemens von Alexandria und den Tertullianus einstimmig in der Annahme der vier Evangelien, der Apostelgeschichte, von dreizehn Paulinischen Briefen, eines Briefes von Petrus, eines von Johannes und der Apokalypse. An diese Zeugnisse schließt sich das des Origenes an, welcher die evangelischen und apostolischen Schriften bereits in der Einheit des Neuen Testamentes kennt. Jene vorhin genannten Bücher hält er als durch Inspiration und kirchliche Ueberlieferung bewährt für unbedingt kanonisch. Er erwähnt außerdem den Brief an die Hebräer, den Brief des Jakobus, den zweiten Brief des Petrus, den zweiten und dritten Brief des Johannes und den Brief des Judas, bezweifelt jedoch die Aecht-

heit derselben mehr oder minder. — Eusebius, der sich mit der Geschichte des Kanons viel beschäftigt hatte, stellt im dritten Buche seiner Kirchengeschichte, im fünfundzwanzigsten Capitel, über die Schriften des Neuen Testamentes (ἐνδιάθηκοι) folgendes Resultat auf. Sie zerfallen nach ihm in drei Classen. Die erste enthält die ὁμολογουμενα oder die allgemein als wirklich apostolisch und als zur Sammlung des Neuen Testamentes gehörig anerkannten Schriften, nämlich die vier Evangelien, die Apostelgeschichte, vierzehn Paulinische Briefe, den ersten Brief des Johannes und den ersten des Petrus. Die zweite Classe enthält die ἀντιλεγομενα oder solche Schriften, die zwar nicht mit allgemeiner Uebereinstimmung für ächt apostolisch und dem Neuen Testament angehörig betrachtet, jedoch von Vielen als erbaulich geachtet und gebraucht, auch selbst in den Kirchen vorgelesen wurden, nämlich der Brief des Jakobus, des Judas, der zweite Brief des Petrus, der zweite und dritte des Johannes, und sodann die νοθα, wie das Buch von den Thaten des Paulus, das Buch des Hirten, die Offenbarung des Petrus, der Brief des Barnabas und die Lehren der Apostel. Ueber die Johanneische Apokalypse ist er unentschieden und weiß nicht, welchen Platz er ihr anweisen soll. Die dritte Classe enthält die ἀτοπα, δυσσεβη, Bücher, welche von Häretikern erdichtet und zur Gewinnung einer gewissen Autorität untergeschoben waren, aber auf keine Weise der Aufnahme in den Kanon sich würdig zeigten. — Seit dem vierten Jahrhundert folgte die Griechische Kirche in der Bestimmung für die Kanonicität der alttestamentischen Bücher mehr oder weniger dem Jüdischen Kanon, nahm die bezweifelten katholischen Briefe mit allgemeiner Uebereinstimmung an und war nur über die Johanneische Apokalypse uneinig. Die Lateinische Kirche nahm aber auch diese als unbezweifelt kanonisch an und erklärte im Tridentiner Concilium alle in der Vulgata enthaltenen Schriften für kanonisch, wogegen die Protestantische Kirche für diejenigen Schriften, an deren Aechtheit die ältere Kirche nicht einstimmig glaubte, den Zweifel frei gelassen hat.

III.

§. 60. Die Glaubwürdigkeit der biblischen Bücher.

Die Lehre von der Theopneustie der heiligen Schrift entwickelt das absolute Princip, aus dem sie hervorgegangen; die Lehre von der Bildung des Kanons macht anschaulich, wie die biblischen Bücher für sich entstanden, wie sie nach und nach gesammelt, ihrer inneren Gleichartigkeit nach zusammengestellt, in den Brauch der Kirche übergegangen und in ihr zu der allgemeinen Anerkennung gekommen sind, ihrem Geist als das reinste Zeugniß seines Wesens zu gelten. Diese Lehre vom Kanon vollendet sich in der Untersuchung der allgemeinen Gründe, welche den Glauben der Kirche rechtfertigen, daß die biblischen Bücher wirklich Das sind, wofür sie von ihr genommen werden. Die innere Seite dieser Rechtfertigung liegt an sich schon im Begriff des Theopneustischen; die äußere Seite in der Geschichte des Kanons; die Lehre von der Glaubwürdigkeit selbst macht sich daher diese beiden Momente zur Voraussetzung und führt nun den Beweis für die Authenticität, Integrität und Wahrhaftigkeit der heiligen Schriften.

a) Die Authenticität der biblischen Bücher ist nichts Anderes, als die Identität des Begriffs, welchen wir von ihrer Entstehung haben, mit der ursprünglichen Entstehung selbst. Die Geschichte von der Bildung des Kanons an sich ist gleichsam ganz naiv; sie verläuft sich an der Reihe von Zeugnissen, welche die verschiedene, immer ausgedehntere und schärfer begrenzte Gestaltung des Kanons in den verschiedenen Zeiten seiner Entwicklung darlegen, wie sie, nach mannigfachem Wechsel, zu einem alle Schwankung abbrechenden Schluß gelangt; die Sammlung der Alttestamentischen Schriften mit Inbegriff der Apokryphen, um hundert und funfzig vor Christus; die Sammlung der Neutestamentischen mit Ausschluß der Apokryphen der christlichen Kirche vierhundert Jahr nach ihm, zur Zeit des Augustinus. Die Frage nach der Authenticität dieser Schriften geht von dem Zweifel an der Kanoni-

citát aus und ist deswegen das erste Moment des Ueberganges der Kanonik in die Kritik. Der Zweifel kann sich theils gegen die Zeugnisse selbst richten, welche in der Lehre von der Bildung des Kanons aufgeführt werden, weil die Beziehungen der nicht-biblischen Schriftsteller auf die biblischen Bücher nothwendig später sind, als diese selbst, und daher Unsicherheit und Undeutlichkeit mit sich führen. Hier muß also zum Beweise der Aechtheit die Congruenz der Zeugnisse sowohl unter einander, als auch mit Dem, wovon sie zeugen, bis in das Detail hin dargelegt werden. Theils kann sich der Zweifel gegen die materielle Wahrheit der Bücher richten, indem er den Widerspruch derselben mit der Welt zu zeigen sucht, aus deren Mitte sie entsprungen sein sollen. Um die Aechtheit darzuthun, muß deswegen bewiesen werden, daß für die bestimmte Schrift an sich wirklich die Bedingungen vorhanden waren, aus deren Zusammenwirken sie als ein besonderes Product, als eine eigenthümliche Manifestation hervorgehen mußte. Im Einzelnen muß hier die Congruenz des geographischen Schauplatzes, der historischen Verhältnisse und der Sprache der Schrift mit der Sprache, Geschichte und Geographie nachgewiesen werden, wie diese außerdem bekannt sind. Der Beweis der Authenticität durch die Zeugnisse Anderer ist ein völlig äußerer; der durch die Entwicklung der materiellen Identität der Schrift mit ihrer localen und temporellen Umgebung steht so viel in der besonderen Schrift als in den nicht unmittelbar mit ihr zusammenhängenden Zeugnissen, durch welche wir ein allgemeines Bild der bestimmten Zeit, Oertlichkeit und Sprache gewinnen, die in der einzelnen Schrift in particulärer Bestimmtheit erscheinen. Endlich kann sich aber der Zweifel gegen den inneren Zusammenhang der Schrift selbst wenden und in ihr liegende Widersprüche auffinden, aus denen die Aechtheit verdächtig wird. Hiermit geht der materielle Beweis in den ideellen über, welcher die Uebereinstimmung der Schrift mit sich selbst, die Einheit ihrer Theile mit der Idee des Ganzen aufzuzeigen hat. Dieser Beweis der Authenticität ist der schwierigste, weil er die

tiefste Durchdringung der Schrift fordert, um, was dem oberflächlichen Blick als Widerspruch erscheint, gerade oft als den schlagendsten Grund der ursprünglichen Einheit aufzudecken. Auch darum ist er der wichtigste, weil er durch die Hervorhebung des eigentlichen Inhaltes die Zerstreuung der Reflexion nach Außen hin, um jenseits der Schrift Zeugnisse ihrer Bewährung zu finden, aufhebt und die wahre Objectivität schätzen lehrt. Wenn er die Ursprünglichkeit und Reinheit des Objectes darthun kann, so wird hiergegen die Frage nach dem Subject, nach dem Verfasser gleichgültiger. Es ist z. B. klar, daß nicht Moses der unmittelbare Urheber des ganzen Pentateuchs war. Das Princip desselben ist das seinige und die erste Grundlegung desselben auch. Wer will aber aus den vorliegenden fünf Büchern dasjenige aussondern, was unbedingt Mosaisch ist? Damit aber, daß nicht Moses das Subject dieser Schriften ist, verliert die Authenticität derselben nicht das Geringste und es folgt daraus noch gar nicht, daß diese Schriften künstlich gemacht und bei einer passenden Gelegenheit dem Jüdischen Volk von den Leviten eingeschwärzt und aufgedrungen wären. Sondern mit der wachsenden Bildung der Theokratie mußten auch die einfachen von Moses begründeten Institutionen wachsen und in den Gesetzcodex niederschlagen, indem später die Geschichte und deren Aufzeichnung Hand in Hand ging und nicht bezweifelt werden kann, daß die Verfassung, die in den sogenannten Mosaischen Büchern erscheint, wirklich die der alten Theokratie ist. Und diese Identität des objectiven Gehaltes ist dann das wahrhaft Authentische, wogegen die Bemühung, Moses zum unmittelbaren Verfasser aller dieser Schriften zu erheben, dieselben Widersprüche mit sich führt, wie die entgegenstehende Hypothese, sie zu einem Fabricat der Jüdischen Priesterkaste zu machen. — So können wir jetzt eine Menge Psalmen nicht mehr als Davidisch anerkennen, weil wir unabweislich uns überzeugen, daß sie aus anderen Zuständen entsprungen sind, als in dem Leben Davids vorkommen konnten. Darum aber verlieren sie ihre Aechtheit als reine Zeugnisse der alten theo-

kratischen Kirche eben so wenig, als etwa unter den Schriften des neuen Testamentes der Brief an die Hebräer, wenn bewiesen werden könnte, daß weder Paulus, noch Apollo, noch Barnabas dessen Urheber wäre, nicht aufhören würde, nichts desto weniger ein treues und herrliches Document der jungen christlichen Kirche zu sein. Eben so wenig würde es ein Grund gewesen sein, das Johanneische Evangelium aus dem Kanon zu entfernen, wenn der gegen seine subjective Authentie gerichtete Beweis Stich gehalten hätte.

b) Die Untersuchung über den authentischen Charakter der heiligen Schrift hat also die Identität des Objectiven höher zu stellen, als die Identität des angeblichen Subjectes, die in Verhältniß zu jener mehr als eine Nebensache erscheint. Sie ergänzt sich durch die Untersuchung über die Integrität der biblischen Bücher. Hat nämlich der Beweis der Authentie die Einheit des Begriffs, welchen die Kirche von der Entstehung der heiligen Schrift hat, mit ihrer ursprünglichen Genesis selbst durch äußere und innere Zeugnisse darzuthun, so entwickelt der Beweis für die Integrität, daß die Schriften von dem Moment ihrer ersten Aufzeichnung an bis auf die Gegenwart hin, welche sie durch die Tradition des einen Geschlechtes an das andere empfangen hat, nicht verändert worden sind, vielmehr den nämlichen Umfang als bei ihrer ursprünglichen Abfassung behalten haben. Dieser Beweis kann nicht so geführt werden, daß vorausgesetzt wird, diese Schriften seien gar nicht verändert, sondern rein und lauter auf die Nachwelt überliefert worden, weil Gott ein besonderes Interesse gehabt habe, diese Schriften als Quell seiner wahrhaften Erkenntniß durch eine specielle Vorsehung vor Verunreinigung und Verfälschung zu bewahren. Dieser Glaube ist zwar gutmüthig, aber nicht christlich, denn Gott hat nicht nöthig, in seiner Regierung der Welt zu einem particulären Custodenamt sich zu erniedrigen, und die Voraussetzung, daß er mit besonderem Fleiße unsere Bibel conservire und ihr mehr Theilnahme und Sorgfalt schenke, als dem Koran oder den Veda's, ist eine bloße fromme Eitel-

keit. Der unsterbliche Inhalt unserer heiligen Schriften ist es, der sie lebendig hält im Geschlechte der Menschen und ihnen alle anderen heiligen Bücher unterordnet, ohne daß Gott mit einer aparten Anxietät über ihr Fortkommen zu sorgen hätte. Denn in diesem Fall würde nicht nur der Geist als der menschliche, sondern der göttliche selbst von diesen Büchern abhängig sein. Die Integrität derselben ist deswegen nicht darin zu suchen, daß sie wie ein polirter Diamant ohne alle Veränderung verblieben wären, selbst bis auf den Buchstaben. Vielmehr haben sie hierin das Schicksal alles Menschlichen getheilt. Die verschiedenen Handschriften, die Uebersetzungen, die Allegationen, ja noch die gedruckten Ausgaben (indem sie von verschiedenen Manuscripten oder aus dem Vergleich mehrer hervorgingen) stimmen weder bei den Schriften des alten noch bei denen des neuen Testamentes überein. Allein diese Differenz ist geringer als die Identität, weil sie nicht das Ganze, nur Einzelnes trifft, und wegen des Ueberwiegens des Uebereinstimmenden über das Nichtübereinstimmende muß daher die Integrität des Textes behauptet werden.

c) Die Frage nach der Integrität ist eine rein äußerliche. Dagegen bezieht sich die Frage nach der Wahrhaftigkeit der biblischen Bücher ganz auf das Innere derselben und regt zu der Untersuchung an, inwiefern die Abfassung der biblischen Bücher schlechthin mit einer reinen Intention geschehen sei, so, daß der Verdacht der Täuschung unbedingt von ihnen abgewiesen werden müsse. Die Authentie ist mit der ἀξιοπιστια nicht zu verwechseln. Jene will beweisen, daß die Schriften, welche wir besitzen, dieselben sind, als welche die Vorzeit unter den überkommenen Benennungen kannte. Diese will beweisen, daß bei der Composition derselben die Verfasser durch keine Nebenabsichten bestimmt wurden, weder sich selbst noch Andere zu betrügen und aus solchen schlechten Motiven Dinge zu erdichten, woran sie für sich nicht wahrhaft glaubten. Der Beweis dafür muß also von dem negativen Standpunct ausgehen, daß sowohl Selbstbetrug als Hintergehung

Wahrheit geführt. Ihre Begeisterung, sowohl indem sie des Lebens Christi sich erinnerten, als indem sie durch Wort und That dasselbe fortführten und von sich auf Andere verbreiteten, oder indem sie die durch die junge Religion veränderte Zukunft ihres Geschlechtes erahnten — ihre Begeisterung stiftete die Kirche, und deswegen sind nur diejenigen Schriften wahrhaft eingegeben, welche die Momente umfassen, die von der Kirche bei ihrer Begründung durchlaufen wurden. Alle anderen Schriften sind apokryphisch, wie z. B. sogleich manche von den Schülern der Apostel, den sogenannten apostolischen Vätern.

II.

§. 59. Die Bildung des Kanons.

Die heiligen Schriften, welche wir als die ursprünglichen Zeugnisse der wahren Religion verehren, sind also durch ihren Inhalt davor bewahrt, als ein Product der Vergangenheit vergessen zu werden. Aber, um zu verstehen, wie sie überhaupt sich fixirt und als normirende Autorität in der Kirche sich constituirt haben, ist es nothwendig, ihre Geschichte zu kennen. Denn obwohl die heiligen Bücher ihrem Wesen nach göttlichen Ursprunges sind und ihr Dasein keinem irdischen Enthusiasmus verdanken, so sind sie doch nicht, man erlaube den Ausdruck, vom Himmel gefallen, sondern nach und nach geworden. Diesen geschichtlichen Charakter drücken sie selbst an sich aus, indem sie sich gegenseitig, die späteren nämlich auf die früheren, beziehen und unter einander voraussetzen. Im Allgemeinen theilen sie sich in die Schriften des alten und neuen Bundes, d. h. in solche, die aus dem Geist der Jüdischen und in solche, die aus dem Geist der christlichen Religion für sich hervorgegangen sind. Allein für die Lehre vom Kanon ist die Rücksicht auf das dogmatische Princip in dieser Beziehung weniger wesentlich, weil es nur darauf ankommt, zu wissen, wie die biblischen Bücher zu der Sammlung zusammentraten, in welcher wir sie jetzt haben.

Das Wort Kanon bezeichnet ursprünglich die Zunge in der Wage, dann Gesetz oder Maaß. Da nun in den Gemeinden Bestimmungen nöthig wurden, welche Schriften in ihren Versammlungen zur Lehre und Erbauung vorgelesen und welche überhaupt als Quelle wahrhaft religiöser Anschauung dienen sollten, so empfing das Wort *Κανων* die weitere Bedeutung, daß darunter nur die Sammlung heiliger Schriften begriffen wurde, in denen der göttliche Geist der Kirche sich schlechthin wiedererkannte. Diese Auswahl der heiligen Schriften konnte nur allmälig zu der Abgeschlossenheit gelangen, worin wir sie gegenwärtig besitzen, indem besonders die Unterscheidung der Apokryphischen Bücher von den eigentlich kanonischen lange Zeit hindurch schwankend sein mußte.

Das alte Testament umfaßt diejenige Sammlung von Schriften, welche in Hebräischer und Chaldäischer Sprache geschrieben sind und welche sowohl von den Juden, die darin die Blüthen ihrer Nationalliteratur bewahrten, als auch von der älteren christlichen Kirche für unzweifelhaft inspirirt gehalten wurden. — Die Apokryphen gingen aus der späteren Jüdischen Bildung hervor, welche mit der Griechischen in mannigfache Verflechtung gerieth. Theils sind sie daher von vorn herein Griechisch geschrieben, theils sind sie, wenn sie auch ursprünglich Hebräisch verfaßt waren, in das Griechische übersetzt und in dieser Form hauptsächlich verbreitet worden. Aber weder die Juden noch die ältere christliche Kirche erkannten sie als inspirirt an. — Endlich das neue Testament begreift diejenigen Griechisch geschriebenen Bücher in sich, welche von den Aposteln oder deren unmittelbaren Vertrauten als Erinnerung an die Stiftung der christlichen Kirche durch Christus und dessen Schüler oder als Exposition der Lehre Christi verfaßt und welche von der Kirche einmüthig für inspirirt anerkannt wurden.

Ueber die erste Aufzeichnung der Alttestamentischen Bücher sind wir ziemlich im Dunkeln, wenn auch das Wahrscheinlichste bleibt, ihre anfängliche schriftliche Fixirung in die Zeit von der Entstehung der Prophetenschulen zu setzen. Nach

sagen, stimmen nicht mit einander überein. Durch die Abschreiber, durch Irrthum, durch Willkür und tausend Zufälligkeiten sind eine Menge Lesarten entstanden, welche die originale Lesart aufgehoben haben. Diese Verschiedenheit des Textes in den überlieferten Handschriften, Drucken, Citaten, Commentaren, macht es nothwendig, eine Vermuthung der Einheit zu versuchen, d. h. die ursprüngliche Lesart wieder herzustellen. Jene Einheit zu finden und den Beweis für sie zu führen, ist das Element der Kritik.

Es geht hieraus hervor, daß die Kritik nur durch das Medium der biblischen Bücher eine Beziehung auf die Theologie haben kann, an sich selbst aber von der philologischen Kritik in gar Nichts sich unterscheidet, sondern in den Principien mit ihr übereinstimmen muß. Sie verfährt, wie jene, in ihrem Geschäft a) examinativ, indem sie eine Lesart sowohl durch Vergleich mit den Varianten, als auch durch sich selbst nach ihrer grammatischen, linguistischen und rhetorischen Richtigkeit, so wie endlich durch das Eingreifen in den Context im Allgemeinen prüft — und b) nach dieser Prüfung sie entweder als eine unächte gänzlich ausstößt. Dann ist sie damnativ. Oder aber eine andere eintreten läßt, für richtig erklärt und als die primäre und genuine in den Text recipirt. Dann ist sie c) vindicativ. Hieher gehört auch die Einschaltung von Auslassungen.

Die Regeln, nach welchen die Thätigkeit des Kritikers dabei verfahren muß, sind sehr einfach und haben sich noch immer bewährt. a) Diejenige Lesart nämlich muß für die ursprünglichere gelten, aus welcher die anderen Lesarten abgeleitet werden können; b) in der Wahl zwischen mehren Lesarten hat die schwerere vor der leichteren den Vorzug, weil der Abschreiber, häufig unwillkürlich, sein Verständniß für das ursprüngliche Wort setzte. Diese Bestimmung vervielfältigt sich in ihrer besonderen Begründung in das Unendliche hin, z. B. daß die kürzere Lesart vor der längeren, die sinnreichere vor der flacheren, die populäre vor der gelehrten und künstlichen, die eigenthümliche vor der allgemeineren

u. s. f. den Vorrang haben muß. Wo nun nach Berücksichtigung aller kritischen Beweismittel — um die Interpolationen, die Omissionen, Transformationen, Substitutionen und Transpositionen zu entdecken — der Text dennoch corrupt und sinnlos bleibt, da muß c) zur Conjectur fortgegangen werden, um durch sie das verlorene Wort, den verderbten Zusammenhang u. s. w. zu produciren.

Dies sind nun freilich Maximen, welche die Kritik nicht umgehen darf, ohne leichtsinnig zu werden. Allein die Anwendung der Regeln, die wirkliche Kritik, verlangt, wie man gegenwärtig auch fast allgemein zugesteht, in dem Kritiker einen Genius, dessen divinatorisches Talent sich absolut in die Vergangenheit zurückzustellen vermöge. Der Kritiker muß nicht nur des besonderen Productes mit einer solchen Innigkeit sich bemächtigen, daß er selbst der Möglichkeit eines analogen Erzeugnisses sich gewiß ist, sondern mit dieser Hingebung und Liebe muß er die Kälte des Verstandes vereinigen, daß er im Moment des Producirens zugleich über seinem Product schwebt. Nur aus einer solchen Disposition kann die wahre Conjectur hervorgehen. Sie ist aber so selten, als eben der ächte Genius, und der größte Theil der Conjecturalkritik ist ein breit ausgetretenes Machwerk pedantischer Grillenfängerei. — In der Lehre von der Kritik pflegt man eine niedere und höhere zu unterscheiden und versteht unter jener die Kritik der einzelnen Worte, unter dieser die Kritik des Sinnes überhaupt. — Ferner pflegt man eine logische, grammatische, linguistische, rhetorische, historische, antiquarische Kritik aufzuführen und die Hülfswissenschaften aufzuzählen, welche den Kritiker zur Ausübung der Kritik befähigen. — Allein wie jene Differenz der höheren und niederen Kritik keine bestimmte Grenze hat, sondern nur eine relative und sehr bewegliche ist, indem das Wort in seiner Einzelheit nicht außer dem Zusammenhang und umgekehrt die Einheit des Sinnes in der Totalität der einzelnen Worte nicht außer denselben verstanden und beurtheilt werden kann, so sind auch jene Differenzen der Kritik nichts weiter als verschiedene Seiten des Stoffs.

Daß dieselben zu eigenen Disciplinen sich ausbilden, ist natürlich und nothwendig. Es muß eine Grammatik der Hebräischen Sprache, eine Geschichte derselben; es muß eine Grammatik des Neutestamentischen Sprachidioms; es muß eine biblische Archäologie, Paläographie, Geographie geben; es muß eine Theorie des Parallelismus membrorum, eine biblische Naturgeschichte geben u. s. w.; allein alle diese Kenntnisse können nicht darauf Anspruch machen, in das System der Theologie als organische Momente aufgenommen zu werden, wenn auch die Betitelung als Hülfswissenschaften von Anfang an die Bescheidenheit derselben verriethe, nicht für wirklich theologische Wissenschaften gelten zu wollen. Die Erlernung dieser historischen, grammatischen und übrigen Kenntnisse, ohne welche ein tieferes Verständniß der heiligen Schriften nicht denkbar ist, versteht sich ganz von selbst. Sie ist die negative Bedingung, ohne welche die theologische Auffassung der biblischen Bücher sich nicht realisiren läßt und ohne welche besonders ihre Kritik unmöglich bleibt. Nur muß derjenige, der zu dem Besitz jener Kenntniß gekommen ist, die dadurch erworbene philologische Bildung nicht mit der theologischen verwechseln und seine vielseitige Gelehrsamkeit, seine Beherrschung des biblischen Apparates, nicht überschätzen, wie nicht selten geschieht, weil der Mensch für Das, was er gelernt hat und was er recht ostensibel wieder lehren kann, leider eine gar zu große Ehrfurcht hegt und über dem Buchstaben gern dessen innere Bedeutung vergißt.

Dritter Abschnitt.

Die Exegetik.

§. 62. Eintheilung.

Die Kritik geht durch sich selbst in die Auslegung über. Denn um zu beweisen, daß ihr Urtheil den richtigen Text getroffen habe, muß sie da, wo die Bewährung durch äußere

Zeugnisse nicht hinreicht, auf das Zusammenstimmende des Sinnes sich berufen. So spielt sie in die Exegese hinüber. Dennoch ist die Kritik von der Exegese ganz bestimmt dadurch unterschieden, daß jene auf die Richtigkeit, diese auf die Wahrheit des Sinnes ausgeht. Jene will weiter nichts, als die Identität unserer Lesart mit der ursprünglichen nachweisen, diese will die Identität unseres Verständnisses mit dem Verständniß des ersten Verfassers erzeugen. Dieser Beziehung wegen macht sie die Prüfung, Reinigung und Ergänzung des Textes zur Voraussetzung für sich, weil sie in den Text nicht des Textes, sondern des Sinnes halber eindringen will. Der Text ist das Product einer untergegangenen Welt; die besonderen Verhältnisse, in deren Umgebung er geschrieben wurde, sind erloschen; die Sprachen, worin er verfaßt ist, sind andere geworden; genug, er ist uns der äußeren Form nach eine völlig fremde Erscheinung. Indem wir aber durch unsere Religion selbst (vgl. §. 58) an ihn gewiesen sind, um uns an die älteste Gestalt ihres Daseins zu erinnern, wird die Ueberwindung jener Fremdheit Nothwendigkeit. Diese Aneignung der biblischen Bücher zu bewirken, so, daß sie trotz der Jahrtausende, die zwischen uns und ihnen liegen, dennoch zu uns selbst werden und mit unserem geistigen Leben sich verschmelzen, ist die Aufgabe der Auslegung. Als theologische ist sie jedoch gegen die Beziehungen gleichgültig, welche die biblischen Bücher als Denkmale einer verschwundenen Cultur überhaupt haben, z. B. was die Geschichte des Persischen, Syrischen, Römischen Reiches u. s. f., was die sogenannte Urgeschichte des Menschen, was die Chronologie und dgl. betrifft. Diese speciellen wissenschaftlichen Rücksichten gehen die Theologie als solche Nichts an. — Die theologische Exegetik zerfällt in drei Abschnitte. Der erste enthält die biblische Hermeneutik oder die Wissenschaft von den Gesetzen der Auslegung überhaupt. Der zweite Abschnitt, die Exegese, hat es mit der lebendigen Anwendung der allgemeinen hermeneutischen Regeln, mit der concreten Verwirklichung des Begriffs der Auslegung zu thun. Der dritte Ab-

schnitt, die biblische Dogmatik, ist das wahrhafte Resultat, der eigentliche Endzweck, worin sich alle vorangehenden Disciplinen der biblischen Theologie aufheben. Wie an sich die Kritik zwischen der Kanonik und Exegetik das vermittelnde Glied ausmacht, so stellt sich auch die Exegese zwischen die Hermeneutik und zwischen die biblische Dogmatik als das negative Moment, dessen Thätigkeit den abstracten Begriff der Hermeneutik zur besonderen und individuellen Bestimmtheit hinüberführt. Ohne diesen Hintergrund zu haben, ist die Exegese für sich in Gefahr, theils in ein rein philologisches, theils in ein pseudo-dogmatisches Treiben auszuarten.

I.

§. 63. Die Hermeneutik.

Mit der Hermeneutik verhält es sich ganz ähnlich, wie mit der Kritik. Diese ist an sich eine vollkommen philologische Wissenschaft und wird nur durch ihr Object ein Moment der Theologie. So ist auch die Hermeneutik an sich eine rein philologische Disciplin, welche nur durch die besondere Bedeutung der Bibel als ihres Gegenstandes in den Organismus der Theologie als ein eigenthümliches Element eintritt. Der Begriff der Hermeneutik ist ebenfalls an sich gerade so einfach, wie der Begriff der Kritik. Allein durch die vielen Seiten, welche ein literarisches Product der Betrachtung darbietet, ist er gerade eben so verwirrt. Bald hat man sie zu einer blos grammatischen Interpretationslehre, bald zu einer Rhetorik, bald zu einer angewandten Logik, bald zu einer Theorie des Geschichtstudiums gemacht. Aber Logik, Grammatik, Rhetorik, Geschichte sind für die Hermeneutik, gerade wie für die Kritik, Voraussetzungen, ohne welche sie so wenig sich entwickeln kann, als eine Philosophie der Natur ohne empirische Durchforschung und Anschauung ihres ganzen Reichthums sich bilden könnte. Diese Kenntnisse für sich machen also den Boden aus, den sie in ihrer selbstständigen Existenz hinter sich läßt. Der Gehorsam in ihrer Erwerbung bereitet allein die

Freiheit des wahrhaften Verständnisses vor, was ohne die Durchdringung der materiellen Körperlichkeit die ideelle Seele niemals erfassen kann, wenigstens keine klare und gesicherte Anschauung derselben zu erreichen vermag, so lange die endliche Seite der Schrift nicht völlig aufgeschlossen ist. — Der allgemeine Begriff der Hermeneutik ist im Grunde auch die ganze Wissenschaft. Die Auslegung soll nämlich den gegebenen Sinn der Schrift so entwickeln, wie der Verfasser derselben ihn ursprünglich gegeben hat. Sie hat daher nur auszulegen, was er selbst hineingelegt hat. Sucht sie dagegen in ihrer Interpretation Beziehungen auf, an welche der Verfasser nicht gedacht haben konnte, so legt sie seinen Worten einen Sinn unter, der ihm fremd ist, wäre es auch an sich möglich, bei denselben dies Andere zu denken. — Diese Rücksicht auf die originale Beschränkung des Sinnes macht den Unterschied aus zwischen der populären und wissenschaftlichen Auslegung. Jene muß das Princip haben, den Sinn der Schrift so fruchtbar und vielseitig zu behandeln, als er nur immer zuläßt; sie kann unbedenklich — wenn sie nur dem Geschraubten und direct Verzerrten sich fern hält — dem Text so viel unterlegen, als er tragen will. Diese dagegen hat den Sinn der Schrift so nachzuconstruiren, wie er ursprünglich gemeint war. Nur durch diese Bemühung wird die Auslegung zu einer wissenschaftlichen, weil sie mit diesem Streben zu dem Beweise genöthigt wird, warum sie in einer Stelle nur diesen, keinen anderen Sinn findet. In der Hermeneutik als theologischer sind drei Bestimmungen zu beachten: erstens, daß die biblischen Schriften Zeugnisse der wahren Religion sind; zweitens der besondere Gattungscharakter einer jeden einzelnen Schrift; drittens die singuläre Individualität, welche die eine von der anderen als eine schlechthin eigenthümliche Composition scheidet.

a) Als Object der Verständigung überhaupt ist die Schrift von keinem anderen literarischen Product unterschieden. Aber zugleich ist sie für uns Zeugniß der wahren Religion und ein Quell ihrer Erkenntniß. Durch diese Bestimmtheit tritt

in die Auslegung das theologische Element ein, was mit keiner anderen Schrift der Fall ist, obwohl hiermit das formale Princip der Hermeneutik, *daß jede Stelle nur Einen Sinn haben kann*, nicht verändert wird; nur die Sonderung des Eingegebenen von dem Nichteingegebenen wird durch das materielle Princip, die biblischen Bücher als *heilige* Schrift zu betrachten und diesem Standpunct gemäß auszulegen, mehr hervorgehoben. Die Hermeneutik verhält sich in dieser Beziehung hauptsächlich negativ und sucht die Willkür der Auslegung zu beschränken; dies kann sie nur durch Aufstellung von Cautelen; mehr vermag sie als Theorie nicht zu leisten. Die Cautelen bestehen in nichts Anderem, als in der Negation der particulären Elemente des der Auslegung gegebenen Inhaltes. Keines derselben *für sich* soll die anderen überwiegen, vielmehr eines in das andere übergehen. Die Hermeneutik fordert deswegen, daß die Auslegung nicht blos *literal* und *verbal* sei, indem durch ein solches Verfahren nur lexikonhafte, magere Erklärung, keineswegs eine wahrhafte Interpretation entsteht. Sie soll ferner nicht blos *historisch* sein, insofern nur das Aeußerliche und Materielle des Textes erläutert wird, z. B. wo die Halle des Salomo, in welcher Christus lehrte, eigentlich gelegen habe, welches ihr Verhältniß zum ganzen Tempelgebäude gewesen, wie Christus dazu gekommen, ein Purpurkleid ohne Naht zu tragen u. s. f. Auch soll sie nicht blos *moralisch* oder *asketisch* sein, weil gerade diese Beziehung nicht der wissenschaftlichen, sondern der kirchlichen Auslegung angehört, welche die Erbauung sucht. Sie soll auch nicht *allegorisch* sein und durch eine falsche Mystik das historische und grammatische Moment zerstören; denn die Allegorie geht von einem bestimmten Ideenkreise aus, der seinen Typus durch die Kraft der Phantasie in alles Vorkommende hineintreibt und jedwedes zum symbolischen Träger seiner zuvor fixirten Gedanken macht. Die sogenannte anagogische Interpretation, die vorzüglich in der klösterlichen Exegese des Mittelalters herrschte, ist nur eine grobe Abzweigung der allegorischen überhaupt.

Wenn diese alles Sinnliche und Geschichtliche, ja wo sie, wie gewöhnlich, in das äusserste Phantastische überschlägt, selbst das Moralische in eine andere Bedeutung mit subjectiver Gewalt auflös't, so kommt ihr in dem vernichtenden Charakter nur die Accommodationstheorie gleich, welche von der Hermeneutik eben so sehr verworfen wird. Ist der allegorischen Auslegung Alles zu gewöhnlich, ruhet sie nicht eher, als bis sie den einfachen Wortsinn und die schlichte historische Relation zu wunderbaren und wunderlichen Bildern von noch seltsamern Gedanken umgewandelt hat, so enthält die Accommodation das entgegengesetzte Princip der nüchternsten Verständigkeit. Die Propheten, Christus, die Apostel haben gar Manches bildlich gesagt, um sich dem allgemeinen Bewußtsein verständlich machen zu können. Sie haben sich in ihrem Ausdruck der populären Sprachweise anbequemt. Das Bild aber ist nur ein Träger des in ihm und durch es vorgestellten Gedankens; um also diesen, auf den es doch eigentlich ankommt, zu ergreifen, um gleichsam hinter das Bild zu sehen, muß das Bild in den von ihm eingehüllten Gedanken aufgelös't werden. Nun ist es unleugbar; daß fast alle Elemente der Religion bildlich ausgedrückt sind; es ist eben so unleugbar, daß jedes Bild in den Gedanken zurückgeführt werden kann, der in ihm verborgen liegt. Allein nicht nur das ist eine nichtige Voraussetzung, daß Christus und die Apostel, um mich so auszudrücken, ein doppeltes Bewußtsein und eine doppelte Sprache, esoterisch und exoterisch, gehabt hätten, sondern auch das ist eine bloße Hypothese, daß die Accomodation durchgreifend darzustellen sei. Das Großartigste und Ehrwürdigste, was es in dieser Form gibt, sind die Umdeutungen der Neutestamentischen Sprache, welche Kant in seiner Religion der reinen Vernunft gemacht hat. Sie sind genialer, als alle anderen Wagnisse der Art. Durch das hermeneutische Princip der Accommodation als einem schlechthin formalen ist jedem Sinn eben so, wie bei dem allegorischen, der Eintritt geöffnet. Oder vielmehr ist es selbst nur eine umgekehrte Allegorie, welche das Erhabene herabzieht und dem

engen und stumpfen Gemüth, welches zur Erhebung zu ohnmächtig ist, die Befriedigung verschafft, zu wissen, daß alles Große nur eine prächtige Redensart ist, die nur κατα συγκαταβασιν verstanden werden wolle, um nicht mehr davor zu erschrecken. Darnach ist denn z. B. daß die Menschen Kinder Gottes, daß Christus der Sohn Gottes u. s. w. nur moralisch von dem kindlichen Vertrauen zu verstehen, welches wir zu Gott haben können und sollen u. s. f. — Es ist klar genug, daß in der Auslegung jedes dieser verschiedenen Elemente vorkommt. Buchstaben, Worte, Facta, Askese, Symbol, Popularität — Alles dies ist in den biblischen Büchern vorhanden und die Auslegung soll ein jedes berücksichtigen. Allein, weil das eine Element nicht das andere ist, so muß jedes in seinem eigenen Kreise genommen werden. Wird dem einen vor den andern eine ausschließliche Herrschaft eingeräumt, so beginnt die Interpretation zu kranken, indem sie nothwendig einseitig und unvollständig wird. Der positive Grund der negativen Cautelen gegen diese verschiedenen Ausartungen ist also die Rücksicht auf das Ganze.

b) Aber das Ganze besondert sich in seine verschiedenen Gattungen, welche nach ihren allgemeinen Differenzen als historische, poetische und didaktische Schriften erscheinen. Alle diese besonderen Formen der Darstellung sind durch die Idee vereinigt, welche das geistige Band des alten und neuen Testamentes ausmacht. Diese Identität ist eine materielle. Die Hermeneutik aber hat den formellen Unterschied der Darstellung auseinanderzusetzen und das Eigenthümliche derselben in einer jeden Gattung zu entwickeln. Besonders hat sie zu zeigen, wie in den biblischen Büchern jene Differenzen nicht mit der Schärfe sich von einander scheiden, als z. B. bei den Griechen, sondern wie mehr ein unbefangenes Uebergreifen der einen Darstellungsweise in die andere statt findet. Dieser Mangel an Kunst und an einer bewußten Strenge und Geschlossenheit der Form ist das Medium, durch welches die heilige Schrift einem jeden Bewußtsein sich annähert; das historische, poetische und didaktische Element concentrirt sich

nie zu einer solchen Begrenzung, daß die Assimilation des Inhaltes durch die Reinheit der Form erschwert würde. Und gerade diese Nachlässigkeit, wenn man es so nennen darf, ist der Popularität so günstig. Ein *dichterischer Hauch* ist über alle Bücher ausgegossen, selbst über die Reflexion der Apokryphen und über die speculativen Auseinandersetzungen des Apostels Paulus, so daß die tiefsten Ideen, des Geistes innerstes Wesen, seine Mysterien, dennoch zugänglich und offenbar werden. Es ist daher ein vergebliches Bemühen, die biblischen Bücher nach den Begriffen der classischen Rhetorik und Aesthetik zu behandeln. Nur Verzerrungen werden dadurch geschaffen, z. B. wenn man den Pentateuch und die zunächst anstoßenden historischen Schriften als das Epos der Juden, wenn man die Propheten als lyrische Dichter, die Apokalypse als ein Drama in drei Acten mit Prolog und Epilog u. s. f. angesehen hat. Die Hermeneutik hat daher wohl anzugeben, wie der historische, poetische und didaktische Ton sich von einander unterscheiden, wie der historische in dem Pentateuch, im Buch Josua, im Buch der Richter u. s. f., in den vier Evangelien und den Acten der Apostel; wie der poetische in den Psalmen, im Hiob, in den prophetischen Schriften, in der Apokalypse; wie der didaktische in den Sprüchen Salomo's, in Jesus Sirach u. s. f., in den Episteln des Neuen Testamentes, in den Reden Christi, im Allgemeinen erscheint; aber sie darf bei einer solchen Beschreibung nicht vergessen, daß an eine consequent und *plastisch vollendete* Gestaltung des Stoffes nicht zu denken ist und daß die biblische Literatur in jeder Hinsicht von dem Geist des Orientes den *Uebergang* in den Geist des Occidentes macht. Dies gilt auch vorzüglich von den Neutestamentischen Schriften, in deren Darstellung durch die Mischung der Hebräischen und Griechischen Sprache das Morgenland und Abendland eine naive Neutralisirung versucht haben.

c) Das erste Gesetz der Hermeneutik ist also, der Auslegung des Einen heiligen Sinnes die übrigen Momente der Interpretation als dienende Vermittelung unterzuordnen, weil

nur durch diese Beziehung die Auslegung von dem allgemeinen philologischen Standpunct in den theologischen übergeht. Bei dieser materiellen Bestimmung hat die Interpretation die oben bemerklich gemachten Ausartungen zu vermeiden. Das zweite Gesetz der Hermeneutik ist, auszumitteln, ob in der gegebenen Schrift der historische oder poetische oder didaktische Ton die Darstellung überwiegend bestimmt und die Elemente des Ganzen durch sein Vorwalten nach sich modificirt. Das dritte Gesetz der Hermeneutik ist die Rücksicht auf die Individualität der Schrift. Die durch den Inhalt, ob er Begebenheit, Empfindung oder Lehre, bedingte Form, welche wir den besonderen Ton der Schrift nannten, ist nämlich außerdem noch durch die Eigenthümlichkeit des einzelnen Verfassers bestimmt. Das Biographische, Locale und Temporelle; die particuläre Bildung, Veranlassung und Richtung; — diese Umstände wirken sich in den allgemeinen Ton der Schrift ein und geben ihr, die an sich schon eine besondere ist, die besonderste Färbung, in welche das ganze Gemüth des Verfassers eintritt. Dies ganz Particuläre der Darstellung ist der Styl, und ihn aufzufassen und in seiner Totalität zu erkennen, ist die liebevollste und feinste Beobachtung nothwendig. Als Theorie kann die Hermeneutik hier nur Forderungen machen. Sie kann verlangen, die momentane Bedingtheit, in welcher der Verfasser seine Composition concipirte, seine persönlichen Verhältnisse, seine Zwecke u. s. f. sich zu vergegenwärtigen; — ob aber der Ausleger, wenn er im Einzelnen alle concurrirenden Bedingungen zum Hervorgang des besonderen Productes herbeigeschafft hat, wirklich die vergangene Gegenwart des Verfassers erreicht, ob er dessen Stimmung in sich hervorbringt und absolut ihn durchdringt — dies Resultat fällt in die Subjectivität des Auslegers, gerade wie die Kritik im concreten Falle. Eine Garantie der Coincidenz ist nicht zu geben. Wie Wenige z. B. vermögen sich in das Gefühl eines Propheten zu versetzen! Hier kann die Hermeneutik höchstens den Rath geben, durch die Sache selbst, nicht durch weit hergeholte Materialien, ihren Geist wiederzuerneuen.

II.

§. 64. Die Exegese.

Die abstracten Forderungen, welche von der Hermeneutik als Gesetze der Auslegung gemacht werden, sollen sich durch die Exegese realisiren. Sie soll die Ungleichheit, welche zwischen der Schrift und dem späteren Leser, der nicht Autor ist, statt findet, aufheben. Dies kann sie in einer dreifachen Weise, als Uebersetzung, als Paraphrase und als Commentar.

a) Die Uebersetzung ist die Reproduction einer Schrift in einer anderen Sprache. Sie setzt sich die Kenntniß der beiden Sprachen voraus und kann zunächst ein entgegengesetztes Verfahren einschlagen, indem sie entweder die fremde und vergangene Sprache in die lebende hinüberzieht oder die eigene Sprache der fremden anschmiegt. Aber jede dieser Methoden ist einseitig und bringt etwas Abstoßendes mit sich, weil das eine Mal dieser, das andere Mal jener Sprache Abbruch gethan wird. Keine dieser Annäherungen ist daher von Zwang frei. Die wahre Uebersetzung, die zu den schwersten Leistungen gehört, darf sich nach keiner Seite hin etwas vergeben, sondern muß den Geist der beiden an sich heterogenen Sprachen mit gleicher Gewalt umfassen und ein solches Gefühl im Leser erwecken, daß er sich fremd und heimisch zugleich weiß, ungefähr wie die Empfindung ist, wenn man mit einem Freunde in ferne Länder reis't und dennoch alle neuen und fremden Zustände durch seine Vermittelung mit alten und gewohnten verknüpfen und in heimathlicher Sprache durchleben kann. — Wie für die Kritik die Geschichte des Textes ein großes Bildungsmittel ist, so natürlich für den Uebersetzer die Kenntniß der schon existirenden Uebersetzungen.

b) Die Uebersetzung geht in die Umschreibung über, wenn sie nicht dabei stehen bleibt, in derselben Kürze den in der fremden Sprache gegebenen Sinn in der eigenen nachzubilden, sondern durch weitere Ausführung den Sinn zu verdeutlichen bestrebt ist, „wie wenn der Verfasser hätte

nur durch diese Beziehung die Auslegung von dem allgemeinen philologischen Standpunct in den theologischen übergeht. Bei dieser materiellen Bestimmung hat die Interpretation die oben bemerklich gemachten Ausartungen zu vermeiden. Das zweite Gesetz der Hermeneutik ist, auszumitteln, ob in der gegebenen Schrift der historische oder poetische oder didaktische Ton die Darstellung überwiegend bestimmt und die Elemente des Ganzen durch sein Vorwalten nach sich modificirt. Das dritte Gesetz der Hermeneutik ist die Rücksicht auf die Individualität der Schrift. Die durch den Inhalt, ob er Begebenheit, Empfindung oder Lehre, bedingte Form, welche wir den besonderen Ton der Schrift nannten, ist nämlich außerdem noch durch die Eigenthümlichkeit des einzelnen Verfassers bestimmt. Das Biographische, Locale und Temporelle; die particuläre Bildung, Veranlassung und Richtung; — diese Umstände wirken sich in den allgemeinen Ton der Schrift ein und geben ihr, die an sich schon eine besondere ist, die besonderste Färbung, in welche das ganze Gemüth des Verfassers eintritt. Dies ganz Particuläre der Darstellung ist der Styl, und ihn aufzufassen und in seiner Totalität zu erkennen, ist die liebevollste und feinste Beobachtung nothwendig. Als Theorie kann die Hermeneutik hier nur Forderungen machen. Sie kann verlangen, die momentane Bedingtheit, in welcher der Verfasser seine Composition concipirte, seine persönlichen Verhältnisse, seine Zwecke u. s. f. sich zu vergegenwärtigen; — ob aber der Ausleger, wenn er im Einzelnen alle concurrirenden Bedingungen zum Hervorgang des besonderen Productes herbeigeschafft hat, wirklich die vergangene Gegenwart des Verfassers erreicht, ob er dessen Stimmung in sich hervorbringt und absolut ihn durchdringt — dies Resultat fällt in die Subjectivität des Auslegers, gerade wie die Kritik im concreten Falle. Eine Garantie der Coincidenz ist nicht zu geben. Wie Wenige z. B. vermögen sich in das Gefühl eines Propheten zu versetzen! Hier kann die Hermeneutik höchstens den Rath geben, durch die Sache selbst, nicht durch weit hergeholte Materialien, ihren Geist wiederzuerneuen.

II.

§. 64. Die Exegese.

Die abstracten Forderungen, welche von der Hermeneutik als Gesetze der Auslegung gemacht werden, sollen sich durch die Exegese realisiren. Sie soll die *Ungleichheit*, welche zwischen der Schrift und dem späteren Leser, der nicht Autor ist, statt findet, *aufheben*. Dies kann sie in einer dreifachen Weise, als Uebersetzung, als Paraphrase und als Commentar.

a) Die *Uebersetzung* ist die Reproduction einer Schrift in einer anderen Sprache. Sie setzt sich die Kenntniß der beiden Sprachen voraus und kann zunächst ein entgegengesetztes Verfahren einschlagen, indem sie entweder die fremde und vergangene Sprache in die lebende hinüberzieht oder die eigene Sprache der fremden anschmiegt. Aber jede dieser Methoden ist einseitig und bringt etwas Abstoßendes mit sich, weil das eine Mal dieser, das andere Mal jener Sprache Abbruch gethan wird. Keine dieser Annäherungen ist daher von Zwang frei. Die wahre Uebersetzung, die zu den schwersten Leistungen gehört, darf sich nach keiner Seite hin etwas vergeben, sondern muß den Geist der beiden an sich heterogenen Sprachen mit gleicher Gewalt umfassen und ein solches Gefühl im Leser erwecken, daß er sich *fremd und heimisch* zugleich weiß, ungefähr wie die Empfindung ist, wenn man mit einem Freunde in ferne Länder reis't und dennoch alle neuen und fremden Zustände durch seine Vermittelung mit alten und gewohnten verknüpfen und in heimathlicher Sprache durchleben kann. — Wie für die Kritik die *Geschichte des Textes* ein großes Bildungsmittel ist, so natürlich für den Uebersetzer die Kenntniß der schon existirenden Uebersetzungen.

b) Die Uebersetzung geht in die *Umschreibung* über, wenn sie nicht dabei stehen bleibt, in derselben Kürze den in der fremden Sprache gegebenen Sinn in der eigenen nachzubilden, sondern durch *weitere Ausführung* den Sinn zu verdeutlichen bestrebt ist, „wie wenn der Verfasser hätte

sagen wollen.“ Sie sucht daher andeutend den Zusammenhang der einzelnen Sätze, ihre Auseinanderfolge, das Tropische, Ironische, Emphatische des Ausdrucks mit kurzen, zwischen die Uebersetzung geschobenen Worten zu erläutern. Als eine blos synonymische Verweitläufigung ist sie ganz zwecklos und gehört mit einer solchen Seichtigkeit und Geschmacklosigkeit zu den ekelhaftesten Producten, womit wir leider gesegnet sind.

c) Die Paraphrase macht den Uebergang von der Uebersetzung als der einfachsten Form der Entfremdung zum Commentar als der complicirtesten und ausführlichsten. Der Commentar hat zuerst den allgemeinen Inhalt der einzelnen Schrift anzugeben; sodann ihr Verhältniß zu den verwandten Schriften zu entwickeln, ihr Alter und ihren wirklichen oder möglichen Verfasser zu bestimmen; die vorhandenen Versionen, Drucke, Handschriften u. s. f. zu perlustriren; eine Kritik der verschiedenen Totalansichten der Schrift zu veranstalten und endlich die Auslegung selbst nach einer jeden Seite hin vorzunehmen. Eine Hauptrücksicht bleibt dabei die abweichende Interpretation Anderer. Um diese zu übersehen und zu verarbeiten, ist ein chronologischer Fortgang am meisten zu empfehlen, weil die verschiedenen Auslegungen durch ihren Widerspruch mit sich einander von selbst ergänzen und so die letzte Interpretation als ihr nothwendiges Resultat aus sich hervorgehen lassen.

III.

Die biblische Dogmatik.

§. 65. Uebersicht.

Der Commentar, wenn er seinem Begriff entspricht, muß das Verlangen eines vollständigen Verständnisses durchaus befriedigen. Indem er das Einzelne der Schrift beständig in der Identität mit dem Context, diesen in seiner Identität mit dem entfernteren Zusammenhang aller an-

geltend gemacht sind. Wirklich überwiegt diese positive Richtung und es ist eine überelegante und superfeine Gebrechlichkeit des Gemüthes, welche den Menschen in seinem Wahn und verkehrten Trotz nicht ohne nachtheiligen Einfluß auf ihre Moralität anschauen zu können vorgibt. Abgesehen davon, daß das Neue Testament durch seine stete Beziehung auf das Alte unaufhörlich in dasselbe zurückschickt und dadurch auch von Außen her die Kenntniß desselben für sein volles Verständniß mit Nothwendigkeit aufdringt, wodurch dem Theologen wenigstens seine Erforschung unausweichlich bliebe, so soll doch auch dem Volk seine Lectüre nicht entzogen werden, wenn freilich die Kinder nicht Alles nach der Reihe fortzulesen brauchen, sondern mit einer Auswahl biblischer Geschichten den Anfang machen können. Denn wie falsch es ist, die Begründung des Christenthums im Judenthum zu suchen und darin dem ordinairen Begriff des Grundes als des äußerlich Vorangehenden zu folgen, so falsch ist es auch, die bestehende *geschichtliche Verflechtung* der Jüdischen und Christlichen Religion leugnen zu wollen. Die Geschichte des Jüdischen Volkes ist einmal zur Geschichte aller Völker geworden. Kein anderes kann in dieser Bedeutung seine Geschichte eine *welthistorische* nennen; aber die Helden und Schicksale des Volks Gottes sind unmittelbar — durch die Vermittelung des Christenthums — Helden und Schicksale der modernen Welt und damit aller Zukunft geworden. Die Jüdische Geschichte ist vor anderen an solchen Begebenheiten ungemein reich, welche einfache immer wiederkehrende Grundzüge des menschlichen Gemüthes, Neid, Mordgier, Undank, Großmuth, Gottvertrauen, Wollust, Buße u. a. in gedrungenen, kantigen Umrissen vorstellen und sie beständig in dem faßlichen Rahmen eines familienartigen Zusammenhanges präsentiren. In dieser symbolischen Pädagogik des Geschlechtes liegt ein Hauptzug ihres welthistorischen Charakters.

So wenig also mit dem alten Testament eine schnöde und kindische Abgötterei getrieben werden soll und so sehr wir als Christen *zunächst* allerdings an die Neutestamentischen

nicht das Höhere zeugen; sondern Princip des Christenthums als der einzig absolut wahren Religion *ist nur das Christenthum*, und das, *worin* etwas übergeht oder zurückgeht, ist der schöpferische Grund, keineswegs aber, *was* übergeht. Denn mit seinem Uebergang beweis't es, daß es das Unmächtigere gegen das ist, worin es sich aufhebt. Das Christenthum kann nicht wieder in eine andere Religion, etwa gar eine philosophische, übergehen, wie die Sehnsucht der Jüdischen Religion in der Erfüllung der Christlichen verschwunden ist. In dem Grundsatz, das Alte Testament müsse im Lichte des Neuen verstanden werden, ist das Verhältniß beider Religionen an sich ganz wahr ausgedrückt. Es entsteht aber eine Mißhandlung des Alten und Verkennung des Neuen Testamentes, wenn dies Princip so angewendet wird, das *eigenthümlich* Christliche, was erst mit der Erscheinung der Christlichen Religion als solcher sich bildete, bereits in der Jüdischen Religion finden zu wollen. Für die *Poesie* kann man eine solche Uebertragung gelten lassen; sie mag die *Typologie* immerhin ausbilden und die Gesetzgebung des Sinai mit der Bergpredigt, die zwölf Stämme mit den zwölf Aposteln, die eherne Schlange der Wüste und Christus am Kreuz u. s. f. nach der Anleitung, welche die Schrift selbst zu solchen Parallelen gibt, vergleichen; die dogmatische Wissenschaft der Bibel kann sich nicht darauf einlassen.

Die andere Ansicht, daß die christliche Kirche der Alttestamentischen Schriften entbehren könne, ist schon oft vorgetragen, aber noch nie verwirklicht, weil sie sich nicht verwirklichen läßt. Man hat die Unvollkommenheit der Jüdischen Religion, die Unsittlichkeit des Volks Gottes, die Ueppigkeit des Hohenliedes, die Entlegenheit und Particularität des Tempelcultus, das Viele, was jedem Ungelehrten unverständlich bleiben müsse u. s. w., von dieser Seite eben so nachdrücklich angeführt, als von der ersteren die schönen Motive der alten Jüdischen Geschichte, der Ernst der Gesinnung, die Erhabenheit der Darstellung, das Lehrreiche in der Erkenntniß der mannigfachen Verirrungen des starren Geschlechtes u. s. f.

geltend gemacht sind. Wirklich überwiegt diese positive Richtung und es ist eine überelegante und superfeine Gebrechlichkeit des Gemüthes, welche den Menschen in seinem Wahn und verkehrten Trotz nicht ohne nachtheiligen Einfluß auf ihre Moralität anschauen zu können vorgibt. Abgesehen davon, daß das Neue Testament durch seine stete Beziehung auf das Alte unaufhörlich in dasselbe zurückschickt und dadurch auch von Außen her die Kenntniß desselben für sein volles Verständniß mit Nothwendigkeit aufdringt, wodurch dem Theologen wenigstens seine Erforschung unausweichlich bliebe, so soll doch auch dem Volk seine Lectüre nicht entzogen werden, wenn freilich die Kinder nicht Alles nach der Reihe fortzulesen brauchen, sondern mit einer Auswahl biblischer Geschichten den Anfang machen können. Denn wie falsch es ist, die Begründung des Christenthums im Judenthum zu suchen und darin dem ordinairen Begriff des Grundes als des äußerlich Vorangehenden zu folgen, so falsch ist es auch, die bestehende geschichtliche Verflechtung der Jüdischen und Christlichen Religion leugnen zu wollen. Die Geschichte des Jüdischen Volkes ist einmal zur Geschichte aller Völker geworden. Kein anderes kann in dieser Bedeutung seine Geschichte eine welthistorische nennen; aber die Helden und Schicksale des Volks Gottes sind unmittelbar — durch die Vermittelung des Christenthums — Helden und Schicksale der modernen Welt und damit aller Zukunft geworden. Die Jüdische Geschichte ist vor anderen an solchen Begebenheiten ungemein reich, welche einfache immer wiederkehrende Grundzüge des menschlichen Gemüthes, Neid, Mordgier, Undank, Großmuth, Gottvertrauen, Wollust, Buße u. a. in gedrungenen, kantigen Umrissen vorstellen und sie beständig in dem faßlichen Rahmen eines familienartigen Zusammenhanges präsentiren. In dieser symbolischen Pädagogik des Geschlechtes liegt ein Hauptzug ihres welthistorischen Charakters.

So wenig also mit dem alten Testament eine schnöde und kindische Abgötterei getrieben werden soll und so sehr wir als Christen zunächst allerdings an die Neutestamentischen

Schriften gewiesen sind, weil wir dieselben als ein Erzeugniß des an und für sich christlichen Geistes anerkennen müssen, so sind doch die Alttestamentischen Schriften von denen des neuen Testamentes aus dem inneren Grunde nicht zu trennen, weil sie die faßlichste und eindringlichste Darstellung des menschlichen Geistes enthalten, wie er in fortringender Arbeit auf dem Wege zu der absoluten Freiheit des göttlichen Geistes begriffen ist, welche die christliche Kirche gewährt. So bilden die Schriften des Alten und Neuen Testamentes zusammen einen einzigen Cyclus, der, mit der Schöpfung der Welt und des Menschen anhebend, die Verwirrung und Entzweiung, wie die Erlösung und Versöhnung unseres Geschlechtes Schritt vor Schritt entwickelt. Insofern bietet die Bibel das vollkommenste Spiegelbild dar von dem göttlichen Leben der Menschheit in seinem Irrthum und in der ihn bekämpfenden und besiegenden Wahrheit.

Die biblische Dogmatik, welche diesen Gang nach dem Zeugniß der heiligen Bücher darzustellen unternimmt, kann also nur geschichtlich zu Werke gehen und zerlegt sich in drei Capitel. Das erste entwickelt die dogmatische Grundansicht des Alten Testamentes; das zweite die Reflexion der Apokryphen und das dritte die dogmatischen Bestimmungen des Neuen Testamentes. In diesen verschiedenen Epochen hat die Religion selbst die Unterschiede ihrer Identität entfaltet, welche in dieser encyklopädischen Zusammenstellung nur kurz charakterisirt werden können.

Erstes Capitel.

§. 66. Die Dogmatik des Alten Testamentes.

Die Grundbestimmung der Alttestamentischen Dogmatik, oder, was dasselbe, der Begriff der Hebräischen Religion, ist die Idee der Theokratie, eines Staates, der eben so sehr Kirche, einer Kirche, die eben so sehr Staat ist. Die Theokratie ist nur unter der Voraussetzung Eines Gottes zu denken, der unbedingt Alles beherrscht und gegen dessen geistige

Macht (רוּח) nichts aushält. Der Gedanke ist im Monotheismus zur reinen Abstraction und so mittelst ihrer dahin gekommen, das ewige oder höchste Wesen *ohne alle Gestalt* zu denken. Dies Abstrahiren vom Sinnlichen ist aber zugleich eben so sehr ein Reflectiren auf die Natur, von welcher abstrahirt wird. Sie ist unmittelbare Schöpfung des Allmächtigen, das herrliche Zeugniß seiner *Güte*. Im Sturm schnaubt der Odem seiner Nase; im Donnerwetter redet er; im Säuseln der Bäume verkündet er sich; des Meeres Wogen steigen und fallen auf sein Geheiß; er stellt die Lichter des Himmels an ihren Ort; er gießt aus die Schaale seines Zorns in Krieg und Pestilenz; er segnet den Knecht, der um seines Namens Gerechtigkeit zerschlagen liegt u. s. w. Die Dinge als von Gott, dem Herrn der Heerschaaren, dessen Name ist Wunderbar, geschaffen und durch ihn getragen, fügen zu dem Prädicat der Güte das Prädicat der *Erhabenheit*. Er, der Alte der Tage, Er, bei dem Niemand war, als er die Erde gründete, theilt sich zwar mit, verendlicht sich in seiner Schöpfung, zieht sich aber auch wieder in sich und seine unzugängliche Herrlichkeit zurück, welche Keiner von Denen, die Staub und Asche werden, mitzugenießen vermag. Im Verhältniß zu ihm werden die Dinge daher selbstständig, frei und prosaisch, weshalb hier durch den verständigen, objectiven und phantasielosen Zusammenhang derselben das Bedürfniß des *Wunders* eintritt, um die Erscheinung der *unmittelbaren* Kraft des Schöpfers in specieller Anschauung sich zu erhalten. Denn für sich als daseiend sind die Dinge hier ganz begreiflich und entwirren sich nicht theogonisch von einem Chaos zum Kosmos. Nur die schöpferische Macht für sich, die Eine, absolute Negativität, ist das Wunderbare, und sie eben manifestirt sich im Wunder in ihrer Frische und Lauterkeit. Die Natur wird daher von dem verständigen Subject in Bezug auf das höchste Wesen nicht als eine solche genommen, in welcher dasselbe — wie im Heidenthum — nur anrathende Zeichen gebe und sich wirksam beweise für Krieg und Frieden, vielmehr als eine solche, die das *Werk* des höchsten Wesens selbst sei. Es *ist Gott*,

und die Natur sein Werk. Er ist allmächtiger Schöpfer Himmels und der Erden.

Indem nun das verständige Subject das ewige Wesen mit welchem Namen immer denkt, ob als Elohim, Jehovah oder Adonaï, hat es mit diesem Gedanken zugleich den anderen, daß jener Gedanke nicht das Erzeugniß seines Denkens allein, sondern eben so sehr nur durch das ewige Wesen selbst sein Gedanke sei. Kommt der Mensch durch seine Thätigkeit zur Erkenntniß Gottes, des Schöpfers und Herrn der Welt, so kommt er eben so wohl durch ihn selbst zu dieser Erkenntniß. Sie ist ihm durch ihn selbst eröffnet, oder er, der sich Wissende, hat sich dem Menschen offenbart, dessen Religion nun in sich schließt, daß ihr Gedanke von Gott durch das Denken Gottes vermittelt sei, oder daß er selbst sein Denken von sich dem menschlichen Denken von ihm mittheile. Diese Religion ist also die von Gott selbst geoffenbarte und steht somit, über Natur und Kunst absolut hinausgehend, im Uebergang zur offenbaren.

Sie selbst ist in Bezug darauf, daß durch Gott die Erkenntniß von ihm dem Menschen geworden, also eine durch ihn geschehene sei, und daß ferner, was mit dem Menschen sich ereigne, gleicherweise durch Gott geschehen sei, die Religion der Geschichte; bestimmter der geschichtlichen Erinnerung oder des Gedächtnisses. Die Erzväter sind es zuerst, an welche Gott sich kund gegeben und denen er sich für ihre Nachkommen geoffenbart hat. Es ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, an den geglaubt wird. Wiederum hat er sich in Moses geoffenbart, der, ein gehorsamer Knecht seines Willens, ihn seinem Volk als den nämlichen Gott der Väter aus der Erinnerung seiner Offenbarung verkündigt. Endlich, wie in den Patriarchen und in Moses, hat er sich durch die Propheten eröffnet, welche nicht selten seinem Ruf anfangs widerstrebten, aber von seinem Geist fortgerissen wurden; um ihrem Volk die Gewißheit zu erregen, daß der Gott, von dem sie reden, weder in der Gegenwart noch in der Zukunft es verlassen werde, gehen sie besonders in die Vergangenheit zurück,

wie er die Juden aus Aegypten erlös't, wie er die Ammoniter, Philistäer u. s. w. für sie gedemüthigt habe u. dgl. m.

Die Jüdische Religion weiß also Gott als den Einen Geist, welcher gestaltlos die unendliche Macht über Alles ist. Der Zweck Gottes ist daher er selbst. Nicht endliche Zwecke, keine Geschöpfe der Götter, sind hier Gegenstand, sondern die Religion selbst ist Zweck und Gott soll allgemein anerkannt werden. Aber im Widerspruch mit diesem theoretischen Sollen steht der praktische Zweck dieser Einen großen Familie, dieser natürlichen Sittlichkeit, welche an den zufälligen Zusammenhang der Abstammung von Abraham gebunden ist. Diese Zufälligkeit der Geburt wird hier zur Nothwendigkeit, das Jüdische Volk zu einem adeligen Volk von geborenen Lieblingen des Höchsten gemacht. Daher ist bei aller Erhabenheit in dieser Religion dennoch nicht der Mensch an und für sich Gegenstand; vielmehr findet die Begrenzung der Religion auf dieses besondere Volk statt. Alle Völker sollen den Preis des wahren Gottes vollführen, aber die wirkliche Anbetung und Verherrlichung ist auf Ein Volk beschränkt. Wie wir Oben bemerkten, daß im prosaischen Bewußtsein von der gegenseitigen Beschränkung der Dinge durch einander der Ursprung des Wunders liege, als eine dem gewohnten Causalnexus entgegengesetzte Manifestation der göttlichen Macht, welche für sich dieser endlichen Bedingtheit los und ledig ist und darum das dem gewöhnlichen Gang der von ihr erschaffenen Natur Unangemessene thun kann, so tritt hier in Analogie mit dem Wunder die Weissagung ein. Sie muß als die Ahnung betrachtet werden, welche die Unwahrheit jener Beschränkung fühlte. In den Historischen Büchern des Alten Testamentes tritt die Idee der Theokratie, wie sie im Pentateuch und besonders in dessen fünften Buch als die Constitution des Jüdischen Volkes verzeichnet ist, als der Mittelpunct des Lebens hervor. Die Umgestaltung der Theokratie in eine Monarchie verunreinigte die ursprüngliche Idee, wie besonders in der späteren Zeit klar wurde, wo die Propheten durch die reine Auffassung des Begriffs der Theokratie den Kampf der Monar-

chie mit der Hierarchie zu vermitteln suchten. Allein eine bloße Zurücknahme der alten Theokratie — deren Empfindungen in den Psalmen so schön ausgesprochen sind — genügte nicht mehr, weshalb die Propheten, die es mit der Einigung eines in sich zerrissenen, seinem Untergang zueilenden Volkes zu thun hatten, alle früheren Bestimmungen der Mosaischen Theokratie erweiterten. Indem sie daher eine Wiederherstellung der Theokratie beabsichtigten, war es doch nicht eine Restauration desselben Staates, sondern eines anderen. Die Zukunft, welche sie eröffneten, war befreiet von den Widersprüchen, durch welche das Leben der Juden in Feindseligkeit zersplittert wurde. Ein neuer Himmel und eine neue Erde sollte entstehen, wo die Stimme des Weinens und der Klage nicht mehr gehört werden wird, wo Wolf und Lamm neben einander weiden und nicht mehr Kinder sterben werden, ohne ihre Tage zu erreichen, noch unzeitige Geburten zur Welt kommen. Man wird zugleich pflügen und erndten, zugleich säen und keltern; die Berge werden von süßem Wein triefen und alle Hügel werden fruchtbar sein. — Aber zweitens: Diese goldene Zeit wird nicht kommen, bevor der Herr nicht sein Volk gereinigt hat. Der Tag des Herrn, ein furchtbarer Gerichtstag, wird erscheinen; an ihm, wo die Veste der Erde erbeben wird, soll eine Vergebung der Missethat eintreten, soll die Versöhnung durch blutige Opfer übergehen in eine andere durch innere Verehrung des Höchsten und soll von diesem ausgehen der Geist der Gnade und des Gebetes. Jehovah will seinen Geist ausgießen über alles Fleisch; Israels Söhne und Töchter sollen weissagen, Israels Aelteste sollen Träume haben und seine Jünglinge Gesichte sehen. — Dieses negative Moment ist also die Bedingung für jene heitere Zukunft, deren Realisirung ihren subjectiven Träger in dem Messias aus dem Hause David finden wird. Unter seiner Herrschaft werden die Wölfe bei den Lämmern wohnen und die Pardel bei den Böcken liegen und ein kleiner Knabe wird Kälber und junge Löwen und Rinder mit einander treiben. Alle Hoffnung und Sehnsucht concentrirt sich des-

wegen bei den Propheten in der Idee des Messias, des Nagîd, welcher den Unterschied der Juden als des העם und der anderen Völker als der גוים aufheben und Ein Reich des Einzigen Gottes stiften werde. Darum verknüpft sich mit dieser Idee auch die andere vom Aufhören des Gesetzes, weil das Gesetz zwar den göttlichen Willen in seinem ganzen Umfang, aber mit bornirter Rücksicht auf einzelne nationale Zwecke darstellt, von deren Erreichung und Genuß die Nicht-Juden ausgeschlossen sind.

Der Cultus der Theokratie war in einem besonderen Stamm des Volkes, in dem Levitischen, befestigt. Die Tendenz des Morgenlandes zum Kastenwesen erscheint hierin zum letztenmal. Die religiöse Gesinnung ist negativ Furcht vor dem Herrn als Anfang der Weisheit, welche in der Lossagung von aller eigenen, besonderen Freiheit besteht. Positiv ist sie Zuversicht auf den weisen und starken Gott, der an den Vorfahren seine Macht und Gnade so wunderbar und augenscheinlich bewiesen hat. Der Mensch hat also das Gefühl seiner unmittelbaren Abhängigkeit von Gott, dem Herrn der Welt, von dem auch jedes andere Volk abhängig ist. Neben diesem Gefühl der Knechtschaft ist dasselbe eben wegen seines Princips, der Abhängigkeit von der Einen absoluten Substanz, das Gefühl der Unabhängigkeit des Menschen von der Natur als solcher und von ihren Erscheinungen. So ist es das positive Gefühl der Selbstständigkeit des Menschen, indem er in seiner concreten Einheit und Allgemeinheit sich als Volk und sein Volk als das von Gott auserwählte weiß.

Dies negative und positive Gefühl, die Empfindung, als ein Knecht gar Nichts und doch wiederum als ein Diener des wahren Gottes Alles zu sein, tritt abwechselnd in der Geschichte der Juden überhaupt, wie in der Geschichte ihrer Individuen hervor. Als Folge der Zuversicht entsteht dem Menschen ein wahrhaftes, alle Kraft anspannendes Verhältniß zu Gott, dessen Natur in den Momenten der Entzweiung des Menschen mit Gott sich am deutlichsten ausdrückt. So ist es

im Hiob, wo sich die unerforschliche Weisheit Gottes gegen das nach Freiheit strebende Denken des Knechtes auf eine abstracte Weise behauptet, weil der Knecht, wenn er des Herren Thun begriffe, Knecht zu sein aufhören würde. Die Erwerbung, der Besitz und Genuß des Landes Kanaan, überhaupt das zeitliche Glück, hängt also von jenem absoluten Vertrauen ab und der Cultus ist wesentlich, als der Gehorsam gegen das vorhandene Gesetz, die unumgängliche Bedingung für jenen Besitz der irdischen Glückseligkeit.

Zweites Capitel.

§. 67. Die Dogmatik der Apokryphen.

Von dem Verlust der politischen Selbstständigkeit durch die Babylonische Gefangenschaft bis zu dem letzten Kampf für dieselbe unter den Makkabäern bildete sich bei den Juden die Reflexion völlig aus, zu welcher der Widerspruch zwischen dem göttlichen und menschlichen Willen aufregte, daß man nämlich die Rücksicht auf Vergangenheit und Zukunft nicht über den Genuß der Gegenwart setzen dürfe. Schon unter den Schriften des alten Testamentes finden wir in dem Hiob und im Koheleth die Skepsis ausgesprochen, ob ein wahrhaftes Glück existire und ob der mächtige Gott auch gerecht sei und das Gute mit Gutem, das Böse mit Bösem vergelte? Namentlich ist im Koheleth die Gewißheit von der Nichtigkeit und Eitelkeit alles Irdischen so tief, daß sie eine gewisse Ironie darüber erzeugt, zu welcher der verzweifelnde, vom Schmerz der Vernichtung in allen Knochen durchwühlte Hiob noch nicht fähig ist. Die Apokryphischen Bücher, der Weisheit, der Weisheit Jesus des Sohnes Sirachs, und Baruchs, sind nicht so schroff, sondern bemühen sich, den Zweck des menschlichen Lebens in milderem Sinne aufzufassen und über seine Räthselhaftigkeit durch eine würdige und besonnene Verständigkeit zu beruhigen. — Diese Zeit macht von der alten theokratischen Begeisterung den Uebergang in die christliche. Die Skepsis, welche das Volk in Parteien zerspaltete, die in den Schulen

der Pharisäer, Sadducäer und Essäer ihren schärfsten Abdruck fanden, ertödtete allen Schwung und verbreitete eine lähmende Trauer.

Drittes Capitel.

Die Dogmatik des Neuen Testamentes.

§. 68. Einleitung.

Der Jüdische Monotheismus blieb und bleibt in der Abstraction, die das ewige Wesen als das ewige Jenseits, als einen von der Welt ausgeschlossenen und nur in äußerer Beziehung zu ihr befindlichen Geist denkt, stehen. So ist die Religion, wenn man so sagen kann, erst negativ vollendet. Gott wird von der Natur und vom Menschen unterschieden und ausgeschieden. Er wird zum rein überweltlichen Wesen, welches nicht mit irgend einer Endlichkeit oder Bestimmung behaftet ist. Aber gerade diese Härte der Trennung, welche zwischen Gott und dem Menschen eine unerfüllbare Kluft setzt, bricht durch die Nacht der tiefsten Verzweiflung zu dem Licht der frei machenden Erkenntniß hindurch, daß das ewige Wesen eben wegen seiner Unendlichkeit im Diesseits so sehr, als im Jenseits, sein Leben haben müsse. Denn ohne eine solche Durchdringung des Endlichen in seiner breiten Mannigfaltigkeit von der einfachen Kraft des Unendlichen würde es ja eine feste Selbstständigkeit gegen das sogenannte Unendliche ausmachen und somit dies selbst zu einem Endlichen herabsetzen, was mit der Endlichkeit an sich im Gegensatz befangen wäre. Nicht in oder als Abraham, nicht in oder als Moses, sondern streng genommen nur durch beide hat Gott sich und zwar nur Einem Volk, seinem Volk geoffenbart. In Dem, welcher sich nicht den Sohn Abrahams, sondern sowohl des Menschen Sohn als auch Gottes Sohn nannte, und nicht nur durch ihn, ja nicht blos in ihm, sondern als Er selbst in Christus und als Christus hat Gott sich jedem Volk, hat er sich der Menschheit offenbart. Und er hat sich ihr nicht

nur geoffenbart, sondern offenbart sich ihr fortwährend. So ist die Religion als Bewußtsein des Menschen, sich für sich Zweck zu sein, die des Glaubens an die Menschwerdung Gottes selbst. Darum ist die christliche Religion nicht blos relativ, sondern an und für sich die vernünftige und als solche wesentlich erfüllt mit dem Gefühl der absoluten Freiheit, was negativ ausgedrückt werden kann als das Gefühl der Unabhängigkeit des Menschen von der Natur, von der Welt oder der Macht und Gewalt der Menschen und von sich selbst. In diesem letzten Gefühl haben die beiden ersteren ihren Grund und es ist daher ein Hauptpunct der christlichen Religion, daß der Mensch im Glauben an den menschgewordenen Gott und in der Liebe Dessen, der ihn zuerst geliebt, von sich selbst unabhängig sei. Eben jenes Gefühl der Unabhängigkeit ist ihm geworden, oder wird ihm, im Glauben an Gott, wie er in Christus, dem Menschen, sich den Gott, und wie er in ihm sich selbst als den Menschen offenbart hat. Der Glaube des Menschen ist zugleich seine Resignation auf sich selbst. Er entselbstigt und entäußert sich seiner Eigenheit und ist durch diese Thätigkeit im Wissen und Wollen nicht ferner abhängig von sich. Das Bewußtsein des Menschen, sich der Zweck zu sein, ist zugleich das, von Gott als dem Zweck von Allem, als dem Endzweck angenommen, bewahrt und erhalten zu werden. Das Verhältniß des Menschen zu Gott ist also das eines Sohnes oder Kindes, und das des Menschen zum Menschen das eines Bruders, und diese Einheit, als eine gewußte, gewollte und empfundene, ist eben die Versöhnung des Glaubens und der Liebe, welche das unvertilgbare Wesen der wahren Religion sind.+

In dem Griechisch-Römischen Polytheismus war nicht mehr das Naturelement für sich Existenz des göttlichen Wesens, sondern war die Natur einerseits durch die Schönheit, andererseits durch die Nützlichkeit zum Mittel entweder der Kunst und ihrer besonderen Zwecke oder des Staates und seiner allgemeinen Zwecke gemacht. In dem Jüdischen Monotheismus war das religiöse Bewußtsein selbst dazu gekommen,

daß die Religion, die Richtung des Gemüthes auf Gott, der alleinige Zweck sein sollte. Hier war die Natur darin aufgehoben, daß das göttliche Wesen als der reine Geist erkannt wurde, der über der Natur in erhabener Unendlichkeit thronte. Aber das Endliche verbleibt in diesen Religionen noch in Widerspruch mit dem Unendlichen, und der Uebergang von dem Einen zum Andern geschieht nur durch einen Sprung. Die Vermittelung beider Seiten ist eine nur erst äußere, erst in der Sehnsucht, noch nicht in der Erfüllung innere, die den Gegensatz und seine Entzweiung vernichten und eine Versöhnung stiften muß, welche das Endliche mit dem Unendlichen, das Göttliche mit dem Menschlichen so vereint, daß das Wesen des Menschlichen als das göttliche Wesen selbst gewußt, nicht blos geahnt oder vorgestellt werde. Diese Vermittelung als die wirkliche Versöhnung des Menschen mit Gott, oder das Bewußtsein, daß der göttliche Geist die wesentliche Wahrheit, das wahrhafte Wesen des menschlichen ist, macht den Inhalt der christlichen Religion aus. Sie ist die von Gott nicht blos geoffenbarte, sondern auch die, worin er in ewiger Offenbarung gewußt wird, so daß sein Geist in ihr wirkliche Gegenwart hat. Die Leugnung derselben ist von Christus als die Sünde wider den heiligen Geist ausgesprochen, welche darum so lange nicht vergeben werden kann, als das leugnende Subject sich selbst in seiner Geistlosigkeit festhält und sich selbst von der Einheit mit dem absoluten Geist ausschließt.

Wir haben vorhin betrachtet, wie die historischen Bücher des Alten Testamentes, die Psalmen und prophetischen Schriften das Werden, die Blüthe und den Verfall des theokratischen Staates darstellen; sodann, wie die Apokryphen, sich anschließend an die ältere Reflexion der Salomonischen Schriften und des Hiob, vom Standpunct des Verstandes und der Welterfahrung aus einen entwirrenden und aufklärenden Begriff des Lebens zu fassen suchen; drittens liegen uns nun die Neutestamentischen Schriften als der Kreis vor, welcher die positiven Elemente des ersteren und die negativen des zweiten in sich vereinigt, aber deshalb auch als Einheit gegen beide in der Be-

ziehung sich negativ verhält, daß er, was in ihnen als Substanz erscheint, in sich zum Moment setzt, wie z. B. wenn die zehn Gebote, an deren ewigen Wahrheit nicht gezweifelt werden kann, in das Gebot der Liebe sich auflösen. Wir haben zuerst die historischen Schriften des Neuen Testamentes, zweitens die didaktischen und drittens die prophetische des Johannes in ihrer dogmatischen Bedeutung zu charakterisiren.

A.

Die historischen Schriften des Neuen Testamentes.

§. 69. Uebersicht.

Die historischen Schriften des Neuen Testamentes enthalten die Nachrichten von der ersten Erscheinung der christlichen Religion. In den vier Evangelien ist die Geschichte Christi, in den Acten der Apostel die Geschichte der Begründung der Kirche der Gegenstand. — Der allgemeine Begriff, welcher bei diesen Begebenheiten als das innere Princip auftritt und als das Neue sowohl die Jüdische als die Griechische Religion bekämpft, ist der Begriff Gottes als des **absoluten Geistes**, der in dem Dogma der Trinität enthalten ist. Man hat von jeher sehr laxe und doch philologisch gelehrte Abhandlungen darüber geschrieben, daß der Begriff der Dreieinigkeit kein Neutestamentischer, sondern ein in späteren Jahrhunderten durch Grübelei erst erfundener sei, besonders weil ein solches Wort, wie Trinität, nirgends in der Schrift vorkomme, und sodann auch, weil Stellen, wie die Johanneische: drei sind, die da zeugen u. s. w., erst später aus Glossen interpolirt wären. Niemals aber können diese gelehrten Disquisitionen streitig machen, daß Christus von Gott als seinem und aller Menschen Vater; daß er von sich als Gottes Sohn und von den übrigen Menschen als seinen Brüdern; endlich daß er von dem Geist der Wahrheit rede, der von ihm und dem Vater in seinen Bekennern ausgeht. Dies sind nun vorerst die drei Momente, welche in der Trinität sich finden. Aber auch das

ist oft genug gesagt, daß der Vater mit dem Sohn, der Sohn mit dem Vater, die Menschen mit dem Sohn und Vater durch den von beiden ausgehenden Geist Eines sind. Und dies eben, die Einheit, ist die Bestimmung der Trinität, durch welche eine abstracte Selbstständigkeit, als wenn Vater, Sohn und Geist in ihrer Persönlichkeit discrete Zahlen wären, in den Momenten negirt und ein jedes in seiner Identität mit den anderen flüssig erhalten wird. Das Dogma von der Trinität ist deswegen auch in der biblischen Dogmatik als das Grunddogma, als die ewige Wurzel aller anderen anzuerkennen.

Offenbar geworden ist dieser Begriff Gottes zunächst durch Einen Menschen, Jesus Christus. Die Einheit, worin Jesus, der einzelne Mensch, mit Gott dem absoluten Geist, als der Gottmensch lebte, die Art und Weise, wie er die gegenseitige Durchdringung der göttlichen und menschlichen Natur enthüllte, ist der Begriff der wahren Religion selbst. Man befindet sich noch auf dem Heidnischen oder Jüdischen Standpunct, wenn man Christum nur als einen Gesandten Gottes, als ein für seine milde und mystische Religion schwärmendes Genie, als einen höchst erhabenen Lehrer der reinsten Tugend ansieht. Hier ist mehr, als in Salomo, Zerdutsch, Sokrates u. s. w. Denn hier ist nicht allein ein Wissen von Gott, sondern Gott wird als der Mensch und der Mensch selbst als Gott gewußt. Es ist der größte Irrthum und das directeste Mißverständniß des Christenthums, wenn man diese wesentliche Einheit des Menschlichen und Göttlichen für einen frechen Pantheismus (Autotheismus) oder für eine rhetorische Uebertreibung, für eine poetische Vorstellung nimmt und nicht erkennt, daß die Bestimmung gerade als eigenthümlich hervorragt, daß das Dasein Gottes das menschliche ist. Jesus ist die Einheit des Göttlichen mit dem Menschlichen und hat sie nicht blos als ein theoretisches Philosophem vorgetragen, was sein soll. Wird er nun von Seiten der persönlichen Einzelheit, in seiner natürlichen Bestimmtheit als des Schlafes, der Speise und des Trankes bedürftig, als selbst dem Tode unterworfen aufgefaßt, so zeigt sich freilich hierin, wie

in der momentanen Beschränkung seines Handelns durch mannigfache Rücksichten, die endliche Bedingtheit des irdischen Lebens. Aber diese Seite hat auch bei ihm für sich keine Geltung, sondern dient ihm nur als Träger und Organ seiner den göttlichen Geist offenbarenden Thätigkeit, welche als Lehre, als Wunder, als sein geistiges Leben überhaupt erscheint.

Christus nun, dessen Selbstbewußtsein mit dem Wissen des absoluten Geistes absolut identisch war, so daß, wer ihn schauete, auch den Vater sah, zu dem er selbst der Zug des Herzens ist, starb. Weiterhin konnte also der Gottmensch nicht mehr sinnlich gesehen, gehört und gefühlt werden; denn mit dem Tode war die sinnliche Existenz des mit Gott einigen Menschen verschwunden. Aber dieser Verlust, um welchen die Jünger zuerst trauerten, war ihnen, wie auch Christus in seinen letzten Reden andeutete, nothwendig, wenn sie zum Bewußtsein des göttlichen Geistes als ihres eigenen kommen sollten. Statt der sinnlichen Gewißheit vom Gottmenschen trat nun die Erinnerung an ihn ein, in welcher er, seinem Wesen nach und frei von aller Zufälligkeit des Aeußerlichen, geistig auferstand. War er also durch den Tod ihnen entrissen und durch den Himmel, in den er zurückging, von ihnen geschieden, so kehrte er innerlich durch den Gedanken desto tiefer zu ihnen zurück und wurde erst jetzt völlig von ihnen verstanden. Die Jünger, die während Christi Leben zur Predigt des neuen Evangeliums ausgegangen waren, hatten Nichts ausgerichtet; die aber, welche die Schrekken des Todes überstanden und sich von der Anhängigkeit an alles Endliche durch seine Ueberwindung befreiet hatten, wurden die Stifter der neuen Kirche. Sich in der Gleichheit des Wesens mit Christus, der selbst Gott war, und unter einander nicht minder in solcher wesentlichen Gleichheit erkennend, kamen sie zum Bewußtsein darüber, daß Gott der Geist und daß des Menschen Geist und Leben (nicht in Dem, was darin dem Zufall und der Willkür und dem daraus entspringenden Bösen gehört und woran nicht Gott, nur der Mensch Theil hat) an und für sich Gottes Wesen selbst sei. Diese Ausgie-

kung des heiligen Geistes geschah am Pfingsttage nach dem Osterfest, wo Christus gekreuzigt worden, und war die Stiftung der ersten christlichen Gemeinde, indem alle Einzelne sich als Brüder in dem sie mit dem Vater sowohl als mit einander versöhnenden Christus anerkannten.

§. 70. a) Die Geschichte Christi.

Die vier Evangelien erzählen von Christus theils dasselbe, theils weichen sie in identischen Puncten von einander ab, theils endlich ergänzen sie sich unter einander. Die Exegese hat diese Unterschiede im Speciellen mit Rücksicht auf die Einheit im Ganzen zu entwickeln. Die biblische Dogmatik aber hat vor allen Dingen die Einheit darzustellen und setzt sich die exegetischen Studien, namentlich auch die Synopsis der Evangelien, voraus. Dies geschichtliche Verfahren halten wir in der biblischen Dogmatik für das einzig richtige, was zu wahrhaften Resultaten zu führen im Stande ist. Denn diejenige Manier, welche die Dogmen vorher nach irgend einem Schema feststellt und nun in den verschiedenen biblischen Büchern nach einer Bewährung sucht, ist gänzlich unkritisch und unzuverlässig. Ein Florilegium von Prädicaten und parallelen Stellen kann nie eine ächte Gewißheit erzeugen, und es ist ja auch nur zu bekannt, wie leicht es bei dieser atomistischen Methode wird, aus der Bibel das Entgegengesetzte zu beweisen. Nur darf man bei unserem Verfahren nicht vergessen, daß die biblische Dogmatik nur in der Totalität aller biblischen Bücher vollendet ist und daß dieselben unter einander sich ergänzen. So kommen z. B. im Neuen Testament über die sogenannten Eigenschaften Gottes wenig Bestimmungen vor, über seine Einheit, Macht, Unveränderlichkeit u. s. f., weil diese im Alten Testament bereits fixirt und darum vorausgesetzt sind. In und durch und als Christus offenbarte sich, daß Gott selbst unmittelbar die Wahrheit des menschlichen Geistes ausmache oder daß nur der Gottmensch der wahre Mensch sei. Er gab nicht blos den Begriff der allein wahren Religion, sondern, was er lehrte, war er auch, so daß seine Lehre der Ausdruck

seines eigenen Inneren und sein Leben Abbild seiner Lehre ist. Er trat auf, *als die Zeit erfüllt war*, d. h. nachdem das menschliche Geschlecht alle Gestalten der Religion in sich erzeugt und durchlebt hatte, welche außer der Christlichen möglich sind. Deswegen weissagt eine jede nicht Christliche Religion von ihr; die Jüdische aber am tiefsten und schönsten, weil in ihr die Spannung zwischen der allgemeinen Nothwendigkeit des göttlichen Gesetzes und zwischen der Freiheit und Kraft des einzelnen menschlichen Willens auf das Höchste gestiegen war. Diese durch das ganze Alte Testament greifende Richtung auf eine Zukunft, worin das Göttliche mit dem Menschlichen schlechthin versöhnt wäre, ist das Große und Wahrhafte der Jüdischen Prophetie. Wird sie durch eine kleinliche Auslegung zu einem Programm des Lebens Christi gemacht, so legt die Exegese den Propheten eine *Bestimmtheit des Details* unter, die so wenig möglich als nothwendig war. Viel schwerer ist es, das Alte Testament, insofern es auf das Neue sich bezieht, in seiner Unbestimmtheit zu fassen, die in der Sehnsucht nach einem von allem Drang der Endlichkeit erlösenden Herrscher ihr allgemeines Princip hat. — Die historische Betrachtung des Neuen Testamentes im engeren Sinn will die Tradition in der treuesten Localität, in der genauesten chronologischen Ordnung und im engsten Zusammenhang aller gegebenen Umstände anschauen. Die dogmatische hat in der Ueberlieferung vorzugsweise an Dem ein Interesse, worin sich die Wahrheit der Religion aufschließt und ist deshalb gegen Aeußerlichkeiten, wie die Genealogie Christi, wie die Verklärung auf dem Thabor, wie der Hergang bei des Paulus Bekehrung u. s. f. *gleichgültig*. — In der Geschichte Christi sondern sich drei Abschnitte. Der erste ist der seiner Geburt und verborgenen Jugend; der zweite der seines Wirkens durch Lehre und Wunder; der dritte der seines Leidens und Sterbens. Sie verhalten sich zu einander in aufsteigender Bedeutung, so daß der Tod als die Concentration seines ganzen Lebens angesehen werden muß.

§. 71. a) Christi Jugend.

Christus ist nach der Evangelischen Ueberlieferung von dem heiligen Geist Gottes erzeugt und von einer reinen Jungfrau geboren. Hierin liegt zweierlei. Einmal, daß er wie alle Menschen dem natürlichen Proceß unserer Menschwerdung nicht entnommen war. Nur auf diesem Wege konnte er, der Sohn Gottes, auch des Menschen Sohn sein. Sodann liegt darin, daß er in einem von heiliger Gesinnung erfüllten Familienkreise geboren ward und vom Anfang seines Daseins an das Bewußtsein der ganzen Menschheit zu seinem Bewußtsein hatte. Der Verstand, welcher in der Täuschung von einem äußeren Verhältniß zwischen Ursach und Wirkung befangen bleibt, setzt für die Wirkung, für die Heiligkeit Christi, die Ursach als den Geist Gottes so, als wenn derselbe natürlich und sinnlich (was denn freilich hypermystisch und unbegreiflich) Christum erzeugt habe. Nun ist klar, daß Christus als der Sohn Gottes und als der Erlöser der Welt durchaus keinen anderen Vater als nur den göttlichen Geist hat und daß er von dieser Seite nur durch ihn, nicht durch einen Menschen gezeugt ist. Aber eben darum, weil hierin nur der wirkliche Geist Bedeutung hat, ist die andere Seite, die der natürlichen Geburt, von einer untergeordneten Bedeutung. — Von Christi Erziehung und Jugend wissen wir so viel, als zu wissen uns nothwendig ist. Ihr Anfang ist ganz dunkel. Wir erblicken ihn als ein harmloses Kind in seiner Familie und nach einer stillen und strengen Vorbereitung aus dem Schooße der Seinigen zur Oeffentlichkeit übergehend. Die Vorbereitung hat man sich weder als eine Bildung durch pietistische Essener oder tiefsinnige Alexandrinische Philosophie, noch durch ein kritisches Studium des Alten Testamentes, am wenigsten als ein philosophisches Reflectiren und Speculiren zu denken. Vielmehr war die Gewißheit, welche Christus von Gott hatte, wirklich ganz unmittelbar, wodurch seine stufenweise Entfaltung gar nicht ausgeschlossen wird, als wenn er nämlich nur zum Schein das dreißigste Jahr abgewartet habe, um

ziehung sich negativ verhält, daß er, was in ihnen als Substanz erscheint, in sich zum Moment setzt, wie z. B. wenn die zehn Gebote, an deren ewigen Wahrheit nicht gezweifelt werden kann, in das Gebot der Liebe sich auflösen. Wir haben zuerst die historischen Schriften des Neuen Testamentes, zweitens die didaktischen und drittens die prophetische des Johannes in ihrer dogmatischen Bedeutung zu charakterisiren.

A.

Die historischen Schriften des Neuen Testamentes.

§. 69. Uebersicht.

Die historischen Schriften des Neuen Testamentes enthalten die Nachrichten von der ersten Erscheinung der christlichen Religion. In den vier Evangelien ist die Geschichte Christi, in den Acten der Apostel die Geschichte der Begründung der Kirche der Gegenstand. — Der allgemeine Begriff, welcher bei diesen Begebenheiten als das innere Princip auftritt und als das Neue sowohl die Jüdische als die Griechische Religion bekämpft, ist der Begriff Gottes als des a b s o l u t e n G e i s t e s, der in dem Dogma der Trinität enthalten ist. Man hat von jeher sehr laxe und doch philologisch gelehrte Abhandlungen darüber geschrieben, daß der Begriff der Dreieinigkeit kein Neutestamentischer, sondern ein in späteren Jahrhunderten durch Grübelei erst erfundener sei, besonders weil ein solches Wort, wie Trinität, nirgends in der Schrift vorkomme, und sodann auch, weil Stellen, wie die Johanneische: drei sind, die da zeugen u. s. w., erst später aus Glossen interpolirt wären. Niemals aber können diese gelehrten Disquisitionen streitig machen, daß Christus von Gott als seinem und aller Menschen Vater; daß er von sich als Gottes Sohn und von den übrigen Menschen als seinen Brüdern; endlich daß er von dem Geist der Wahrheit rede, der von ihm und dem Vater in seinen Bekennern ausgeht. Dies sind nun vorerst die drei Momente, welche in der Trinität sich finden. Aber auch das

er von Johannes empfing. In diesem Letzten der Jüdischen Propheten war die Gewißheit aller vorigen Propheten so versammelt, daß er Dasjenige, was sie als ein Zukünftiges setzten, als ein unmittelbar Gegenwärtiges wußte. Daß aber Christus sich taufen ließ, hatte seinen Grund darin, daß er in seiner Universalität dennoch von seiner Nationalität *nicht abstrahirte*, obwohl er an und für sich von allem Judenthum als einer Schranke absolut frei war. Johannes taufte mit Wasser, Christus mit Feuer; jener zum Anderswerden, dieser war das Andere; jener stand in Beziehung zu diesem, dieser war ohne solche Particularität nur in Beziehung zu Gott. Die prophetische Wirksamkeit Christi hatte zu ihrem allgemeinen Inhalt die Offenbarung der Gewißheit, daß er selbst mit Gott in absoluter Einheit sei und daß derjenige, der seiner Seligkeit Mitgenosse, der sein Bruder werden wolle, schlechthin *er selbst werden*, oder, wie er sich energisch ausdrückte, seinen Leib essen und sein Blut trinken müsse, was Vielen eine harte Rede schien. Nur dieser Wille, sich aufzugeben und durch diese Entäußerung des natürlichen Willens dem göttlichen Wissen und Wollen sich anzueignen, erzeuge die geistige Versöhnung mit Gott. Insofern er nun diese Einheit sei und sie der Menschheit zum Bewußtsein bringe, könne Niemand als durch ihn allein mit Gott sich versöhnen und sei er es allein, welcher, als unmittelbar von Gott ausgehend, die Menschheit auch zu Gott zurückführe. Auf Gott nämlich als den absoluten Geist könne man wahrhaft sich durch nichts Anderes, als nur durch ihn selbst, den Geist, beziehen; im Geist und in der Wahrheit müsse man ihn anbeten. Derjenige, welcher diese Nothwendigkeit wisse und sich ihr unterwerfe, um das ewige, göttlich freie Leben zu haben, sei auch beseligt; wer aber, obwohl von ihm wissend, dennoch seine Liebe nicht zu der seinigen mache, sei eben durch dies Verhalten an sich schon gerichtet und in ihm der Unselige. Diesen Inhalt seines Lebens offenbarte er in der zwiefachen Form der Lehre und des Wunders.

[illegible]

1) Die Lehre Christi. Die Lehre Christi knüpft sich überall an, wo die Gelegenheit eine Empfänglichkeit des Gemüthes für ihren Verstand eröffnet. In ihrer Form ist sie das Höchste der Popularität, indem sie nicht blos populär, vielmehr universell genannt werden muß. Weder Orientalischer Schwulst ist darin zu finden, noch unwürdige Herablassung, sondern einfache und unbefangene Mittheilung. Weil Christus sich an das Bewußtsein Aller zu bringen hatte, so ist seine Lehre ohne den Unterschied einer esoterischen Darstellung, den man aus seinem nothwendig innigeren Verhältniß zu den Aposteln so oft hat hineinkünsteln wollen. Die Meinung einer geheimen Ueberlieferung ist vollends ganz gegen seinen Sinn. Die Form der Lehre ist aber im Allgemeinen eine dreifache; erstens nämlich ein einfach symbolische, indem er die Wahrheit in discreten, neben einander stehenden Bildern darstellt. Die symbolische Form hebt sich zweitens in der parabolischen auf, welche den Proceß der religiösen Wahrheit als Handlungen in allen Beziehungen auseinandersetzt. Das ruhige Bild der symbolischen und der Fluß der allegorischen Form heben sich drittens in den bald kürzeren bald ausführlicheren didaktischen Entwicklungen auf, welche Christus an ganz individuelle Situationen so anzuknüpfen versteht, daß er das Besondere und Eigenthümliche derselben mit dem Allgemeinen der göttlichen Wahrheit auf das Engste zu vereinigen und dadurch einen unauslöschlichen Eindruck hervorzubringen weiß.

a) Die bildliche Darstellung knüpft sich an gnomisch paränetische Reden, um den Gedanken durch das Bild vorzustellen. Wo sich die Gelegenheit bietet, hält Christus Reden, wie die Zuhörerschaft, die particuläre Veranlassung und sonstige Umstände sie nach Form und Inhalt bedingen. Es sind weder Predigten in unserem Sinn, noch zusammengewürfelte Sprüche, sondern das Thema, die wahre Religion, wird in einer bestimmten Beziehung entwickelt, wie z. B. in der Bergpredigt die Identität und Differenz des Alten und Neuen Bundes. Theils nennt Christus sich selbst das Licht, den

Quell und Weg, das Leben und das Brod, das Fleisch und Blut, den rechten Weinstock, den guten Hirten, Richter und König. — Theils stellt er die Wahrheit mit Beziehung auf ihren Gegensatz dar. Sie ist das Licht, was nicht unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter gestellt werden soll; das klare Auge, worin weder Splitter noch Balken; der Baum, der gute Früchte trägt; das sich selbst Gleiche, wie man keine Trauben von den Dornen liest; der junge Wein, der nicht in mürbe Schläuche geschüttet werden darf; der Weizen, der von der Spreu gesondert wird; das Senfkorn, was durch seinen inneren Trieb zu einem mächtigen Baum erwächs't; der Sauerteig, der den ganzen Teig durchdringt; die Perle, die nicht vor die Säue geworfen werden soll, damit sie in ihrem Mißverstehen den Prediger nicht zerreißen. Sie ist der Lehrer, über welchen die Menschen als ihre Schüler sich nicht erheben können; der Stärkere, der über den Starken kommt; das Haus, was auf festem Grund, nicht auf lockerem Sand gebauet steht; der König, welcher die Gewißheit hat, seinen Kampf mit siegendem Erfolg zu kämpfen. Die Wahrheit aber, die mit Gott dasselbe ist, kann von Allen erreicht und genossen werden, denn der Vater wird dem Sohn, der ihn um einen Fisch oder um ein Brod bittet, nicht eine Schlange oder einen Stein darreichen.

b) Von dieser symbolischen Darstellung unterscheidet sich die allegorische, welche bei Christus als **Parabel** erscheint. Die Parabel stellt Menschen vor, welche in der uns allen bekannten Wirklichkeit handeln, in ihrem Handeln aber die religiösen Verhältnisse darstellen. Der Gehalt der Parabel, indem sie den Proceß der absoluten Wahrheit gleichnißweise entfaltet, ist daher theils viel tiefer als im Mythus, theils viel umfassender als in der Fabel. Die Parabeln Christi ergänzen sich unter einander durch die Verschiedenheit ihres Inhaltes zu einer großen Totalität, indessen auch jede für sich schon der Betrachtung unergründlich scheint und unzählige Seiten ihrer Auffassung darbietet. In unserer folgenden Zusammenstellung können wir nur das Hauptsächlichste hervorheben, um das

Ineinandergreifen der Parabeln anschaulich zu machen. — Die Parabel vom bösen Feind, welcher zwischen dem guten Samen Unkraut säet, das in der Ernte ausgesondert und vernichtet wird, enthält die Grundanschauung der ganzen Christlichen Religion in schlichten Zügen. Die Parabel von der Saat, die auf vierfach unterschiedenen Boden fällt, stellt die Ungleichheit der Entwicklung des Guten vor; die von dem Manne, der seinen Ueberfluß an irdischem Gut recht zu genießen denkt, doch gerade, als er seine liebe Seele einladet, stirbt, zeigt die Nichtigkeit des Endlichen. Die Parabel von dem bösen Dämon, der einen Menschen verläßt, aber hinterher mit noch anderen Dämonen zu dem gereinigten Hause zurückkehrt, ist das Bild einer oberflächlichen Reue und Bekehrung, nach welcher, da der Mensch in ihr zum Bewußtsein über sich und seine Sünde gekommen ist, der Rückfall in die alte Krankheit um so gefährlicher wird. Endlich wird in der Parabel vom Haushalter, der sich durch seinen Betrug Freunde und gemächliches Leben verschafft, die Consequenz und Härte des Bösen vorgestellt, was mit entschiedener Gesinnung seiner selbst sich bewußt ist. Diese Entschiedenheit sollen die Guten auch haben. Die größte Kälte des Herzens kann, von äußerer Rücksicht auf Unbequemlichkeit bewogen, das für Andere Nützliche thun, wie jener Richter, der gegen seine Neigung den Proceß der Wittwe übernimmt, um nicht von ihr überlaufen zu werden. Die ächte Liebe dagegen weiß Nichts von der Nützlichkeit, sondern opfert sich ohne Berechnung der Vortheile auf, wie der barmherzige Samariter. Die Liebe aber ist gegenseitig. Einer ist dem Anderen schuldig, daher einer dem anderen seine Schuld vergeben soll, damit auch dieser ihm die seinige verzeihe, wie jene, die auf dem Wege zum Richter sich mit einander vergleichen, und nicht, wie der Knecht, dem der Herr seine Schuld erlassen hat und der nichts desto weniger seinen Mitknecht um einer geringen Schuld willen grausam behandelt. — Diese Gewißheit von der Ewigkeit der göttlichen Liebe und von der Nichtigkeit des Irdischen ist dem Menschen nicht verborgen. Die Stimme

des Geistes schweigt über diese Wahrheit aller Wahrheiten nicht, wie die Parabel vom reichen Mann vorstellt, welcher in der schmerzlichen Erfahrung, die er vom gänzlichen Ungenügen des Irdischen machen muß, einen Todten zu den Lebendigen wünscht, damit ihnen derselbe Zeugniß davon ablege. Aber die Lebendigen haben Moses und die Propheten, denn sie können das Sterben und den Tod jeden Augenblick verstehen, weil das endliche Leben in ihnen und neben ihnen immer im Tode erstirbt. Doch ist auch die Zeit immer gegenwärtig, um vom Eitlen und Bösen zum Guten und Bleibenden überzugehen, was die Parabel vom Baum darstellt, der nicht Frucht bringen, den der Gärtner deswegen umgehauen, der Herr dagegen zum Versuch noch erhalten wissen will. Das Gute tritt sodann mit dem Bösen in wirklichen Kampf und überwindet seinen Widerstand, was in der Parabel von dem Herrn vorgestellt ist, der die Arbeiter in seinem Weinberge, die erst zwei Knechte, endlich seinen Sohn erschlagen haben, züchtigt. Daher ist der Uebermuth des Bösen in sich hohl, wie die Parabel vom Knecht zeigt, der in Abwesenheit seines Herren anmaßend über die anderen Knechte herfährt und ein schwelgerisches Leben verführt. Um vor solcher trunkenen Einbildung sich zu hüten, ist dem Guten Besonnenheit und Wachsamkeit nothwendig, welche durch die Parabeln von den thörichten und klugen Jungfrauen, von dem gegen Diebe wachsamen Hausherrn und von den wachenden Knechten empfohlen wird. — Aber der Geist ist nur, was er thut, und seine Thätigkeit bestimmt durch sich ihren Genuß, wie die Parabel von den verliehenen Talenten beweis't. An sich aber ist dem Wesen nach unter den Geistern in ihrem Verhältniß zum Geist kein Unterschied. Gott, vor dem kein Ansehen der Person, bevorzugt nicht äußerlich einen vor dem anderen, sondern seine Gerechtigkeit ist Liebe, wie seine Liebe Gerechtigkeit, und dies stellt die Parabel von den Arbeitern im Weinberge dar, von denen jeder einen Denar zum Lohn empfängt. Mit Gott kann sich der Mensch also wahrhaft nur dann versöhnen, wenn er sein Böses anerkennt,

nicht aber sich für vollendet hält und pharisäischer Weise selbst auf ein Haar weiß und Gott und sich pünctlich vorrechnet, wie gut er ist. Dies stellt die Parabel vom betenden Pharisäer und Zöllner vor. Dem aufrichtig Bereuenden wird sein Böses verziehen, wie die Parabeln von der Frau, die einen Groschen, von dem Hirten, der ein Schaaf, von dem Vater, der einen Sohn verloren und wiedergefunden hat, so schön darstellen. Endlich ist auch die innere ewige Trennung des Guten von dem Bösen und die Verworfenheit des Bösen in sich selbst in den Parabeln vom königlichen Gastmahl, vom Menschen ohne Feierkleid und vom jüngsten Gericht vorgestellt.

c) Die dritte Form der Mittheilung ist die theoretisch-praktische, indem Christus von einem ganz speciellen Fall zum Begriff der absoluten Religion übergeht und so rein didaktisch wie mit einem Zauberschlag das Schiefe und Beschränkte des gewöhnlichen Bewußtseins zu fühlen giebt. Als ihn einst Mutter und Geschwister, während er das Volk lehrt, zu sprechen verlangen, zeigt er das untergeordnete Verhältniß des Familiengeistes zum göttlichen Geist; das Verkennen der intensiven Bedeutung einer geistigen Individualität zeigt er da, wo das Bewußtsein vom Empirischen ihrer Erscheinung gefesselt wird, als die Nazarethaner in ihm nicht den Propheten, nur den Sohn des Zimmermanns erblicken; die Nichtigkeit des äußeren Zusammenhanges mit einem frommen und großen Mann, als die Juden sich trotzig auf ihre Abstammung von Abraham berufen, nachdem er ihnen gesagt hatte, daß die Wahrheit sie frei machen würde. — Sodann entfernt er die Meinung, als ob der Geist überhaupt durch das Aeußere bestimmt werde, da die Jünger mit ungewaschenen Händen essen und einst an einem Sabbath, da sie hungern, Aehren ausraufen. Denn der Mensch als das Subject der Freiheit bestimmt aus dem Wesen des Geistes das Nothwendige und ist der Herr der Feiertage; sie sind seinetwegen, er ist nicht ihretwegen da. Daß das Zufällige nicht mit dem Inneren und Nothwendigen durch falsche Combination verwechselt werde, zeigt er am Thurm von Siloam und am Gemetzel, was Pila-

tus hatte anrichten lassen, als wenn nämlich in diesem Geschick eine besondere Strafe für besondere Sünden zu suchen wäre. So warnt er auch vor der Sucht, der Wahrheit durch symbolische Andeutungen sich gewiß werden zu wollen und auf diese Ankündigungen vielleicht mehr, als auf sie selbst zu geben, wie die Pharisäer thaten, denen er trotz ihrer Typologie der Messianischen Weissagungen die Zeichen der Zeit nicht zu verstehen und über ihre Gelehrsamkeit den wahren Messias zu verkennen, den Vorwurf macht. — Die Frauen behandelt er ihrer Natur gemäß sehr milde, wie das Urtheil über die Ehebrecherin, über Martha's Schwester und über Maria Magdalena zeigt: sie hat viel geliebt, darum wird ihr viel vergeben. Den Begriff der Ehe stellt er so dar, daß die Gatten einander in unauflöslicher Einheit verbunden sein sollen, ohne jedoch um der menschlichen Herzenshärtigkeit willen die Nothwendigkeit einer Scheidung durch den Ehebruch aufzuheben. Das göttliche Dasein des Geistes selbst ist über die Ehe hinweg, wie er den Sadducäern zu verstehen gibt, als er ihnen antwortet, daß in der Auferstehung gar kein Unterschied des Geschlechtes statt finde. — Dem Cultus will er die höchste Reinheit und Majestät bewahrt wissen, weshalb er die Wechsler und Kaufleute aus den heiligen Hallen des Tempels vertreibt. Aber in das stille, in seiner Unscheinbarkeit gleichwohl allmächtige Leben der Religion will er das des Staates nicht auflösen, denn er befiehlt, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers, und Gotte, was Gottes ist. Für diesen absoluten Zweck fordert er völlige Unbefangenheit und Rücksichtlosigkeit, weswegen er ein Kind als Muster aufstellt und einen jungen Mann, der an ihm Interesse nimmt, auffordert, seines irdischen Vermögens als einer Hemmung sich zu entäußern und, um sich selbst zu überwinden, diesen Besitz aufzuopfern; ja er verlangt, daß man die Todten ihre Todten begraben lasse und aus den Verblichenen nicht zu viel mache. — Die tiefsten Aufschlüsse über den göttlichen Geist und über des Menschen Einheit mit ihm enthalten die Gespräche Christi mit Nikodemus, mit der Samariterin und mit den Jüngern, als er in der letzten Nacht

mit ihnen zum Garten geht. Im ersteren ist die ewige Wiedergeburt des geistigen Lebens, im anderen die Unabhängigkeit des göttlichen Geistes von der Natur und Geschichte, so wie die unversiegbare Gegenwart seiner Seligkeit, und im letzten die Existenz der Wahrheit als absoluter Gewißheit von sich selbst als dem Absoluten das von den wichtigsten Seiten her betrachtete Thema.

2) Die Wunder Christi. Dies wäre eine kurze Uebersicht der Hauptpuncte in Christi Lehre. Die sie ergänzende Seite seines Lebens sind die Wunder, welche die Lösung ihres Verständnisses eben so wohl, als die Lehre, in der Idee des Gottmenschen finden müssen. Sie sind daher an sich nicht wunderbarer, als die Lehre. Viele würden sich sogar eher in ein Wunder ergeben, denn eine so crasse und excentrische Lehre anerkennen, daß das Wesen Gottes mit dem des Menschen dasselbe und daß die Freiheit Anfang und Ende alles geistigen Lebens sei. Ohne Wunder kann Christus nicht gedacht werden, weil weder eine gänzliche Unthätigkeit, eine Beschränkung auf das bloße Lehren, noch eine andere Form der Thätigkeit bei ihm denkbar ist; denn die Form mußte bei ihm in Uebereinstimmung mit seinem Wesen ebenfalls absolut sein. Was ist nun aber das Wunder? Es ist die Bestimmung der Natur durch den Geist so, daß die Natur gegen den Willen desselben keinen Widerstand zu leisten vermag. Wäre nun die Macht über die Natur nicht an und für sich nothwendiges Moment des Geistes, so würde sie auch in Christus gar nicht gewesen sein. Da aber die Natur nicht sich selber der Grund ist, vielmehr der Geist das Princip ihres Werdens ausmacht, so ist sie auch an sich unfähig, dem Geist eine Schranke zu sein. In Christus war diese Macht völlig concentrirt, weil er durch die Reinheit seines Willens wie kein Anderer von der Natur frei war und deswegen aus der Kraft seiner Freiheit über ihre Nothwendigkeit einen Zwang ausübte, welcher uns eben so wunderbar erscheint, als sein Dasein überhaupt. Er für sich konnte nicht anders wirken, und das Wunderthun, was uns befremdet, war ihm natürlich, so daß

er sich über seine thaumaturgische Kraft gewiß nie gewundert hat. Das Wunder ist kein natürliches Geschehen, weil nur der Geist und sein Wille Quell desselben ist, weshalb auch Christus von denen, welche er heilt, beständig Glauben an sich verlangt. Eben so wenig aber ist das Wunder ein unnatürliches Geschehen, als wenn der Geist durch dasselbe die Nothwendigkeit der Natur verletzte. Im Gegentheil geht das Wunder auf eine Erlösung der kranken Natur, um sie zu restituiren und wieder zum Organ des Geistes zu machen. Von der gewöhnlichen, auf dem verständigen Causalnexus beruhenden Heilung unterscheidet sich das Wunder nur durch sein übernatürliches Princip, nämlich durch den heiligen Willen des Geistes, aus welchem auch das Plötzliche und Sichere solcher Heilungen verständlich wird. — In der Geschichte Christi muß man diejenigen Wunder, die mit ihm, und diejenigen, die von ihm geschehen, unterscheiden. Beide formiren zwei ganz getrennte Sphären. Jene passiven Wunder haben mehr einen mythischen Charakter und sind (wie die himmlischen Stimmen, die ihm zurufen, wie die Himmelfahrt u. a.) viel seltsamer, als die activen, welche meist Heilungen kranker Menschen sind, besonders auch solcher, die an Geisteszerrüttung darniederliegen. In diesen activen Wundern sehen wir Christus die ganze Natur, die unorganische, organische und psychische beherrschen. Manche derselben, wie die Verwandlung des Wassers in Wein, wie das Wandeln auf dem Meer, die Verfluchung des Feigenbaums, der Fang des Staters im Fischmaul u. a. widerstreben — abgesehen von ihrer herrlichen Poesie und deren Sinn — aller Begreiflichkeit so sehr, daß bei ihnen nichts übrig bleibt, als ihre Unbegreiflichkeit anzuerkennen. Diese Resignation auf eine verständige Auffassung sollte endlich nach tausendjährigem fruchtlosem Grübeln das vernünftige Resultat ihrer Betrachtung sein, denn weder das Extrem des hyperallegorischen Haschens nach einem blendenden Effect durch die Wunder, noch das andere, Alles in den Wundern aus der Physik, Chemie und Medicin — wohl gar Taschenspielerkunst — handgreiflich erklären zu wollen, weder

jene Wundersucht, noch diese Wunderscheu führen zu einer befriedigenden Ansicht, weil beide, indem sie vergessen, worauf es der Religion ankommt, die Wunder höher stellen, als sie verdienen und in ihnen etwas unendlich Geheimes voraussetzen, was dort noch mehr eingehüllt, was hier zerstört werden soll.

§. 73. γ) Christi Tod.

Indem nun Christus in seinem Leben durch Lehre und Wunder wirkte, trat er mit dem Geist des Jüdischen Volkes mehr und mehr in eine bestimmte Opposition. Das Princip desselben hatte sich gänzlich entwickelt. Von der theokratischen Einheit an hatte es sich durch innere Entzweiung, welche die Propheten hervorrief, bis zur Zersplitterung in Secten fortgebildet. Neben der Jüdischen Kirche in engerem Sinn stand die Samaritanische und zugleich war durch den Verkehr mit den Griechen wie durch die politische Herrschaft der Römer das Polytheistische eingedrungen. Die Jüdische Kirche selbst war in jene drei Richtungen zerspalten, welche bei jeder Auflösung eines großen geistigen Principes sich erzeugen, weshalb diese Schulen seither die symbolischen Repräsentanten derselben geworden sind. Die Pharisäer hielten äußerlich mit größter Strenge an dem alten dogmatischen System fest; die Sadducäer verhielten sich theoretisch und praktisch liberaler; die Essener schieden sich von der Welt und schufen sich einen moralischen Cultus. Darin aber waren alle Parteien identisch, daß sie mit dem, was Christus war und lehrte, nicht identisch sein konnten. Denn daß er, des Menschensohn, zugleich der Gottessohn und daß nun für einen Jeden dies nämliche Verhältniß das wahrhafte sei, hob Alles auf, was bis dahin mit Recht für Religion gegolten hatte. Daher fand sich auch durch Christus die Religion mit sich selbst entzweiet, und diesen Widerspruch durchzukämpfen und mit diesem Kampf die Wahrheit seiner Gewißheit zu beweisen, war nothwendig. — Die Entzweiung, welche Christus anregte, mußte aber auch zu einem Schluß kommen; nachdem durch längere Erfahrung das Jüdische Volk sich des Unterschiedes gewiß geworden war, der

zwischen seiner Religion und zwischen Christus obwaltete, so bestimmte sich in Folge dieses Urtheils der Jüdische Klerus zu seiner directen Verfolgung und weiterhin zu seiner Vertilgung. Daß es zu einem solchen Entschluß kommen mußte, konnte Christus vorhersehen, indem er offenbar ein noch viel deutlicheres Verständniß der Differenz hatte, worin er sich mit seinem Volk befand, als dies selbst. Da er nun seinen Zweck erreicht und durch sein Leben der Welt das Feuer angezündet hatte, so war es sein eigener Wille, es durch seinen Tod unsterblich zu machen. Ueber diesen Ausgang seines Lebens ist Christus gewiß nie schwankend gewesen und hat nicht, wie manche Theologen es darzustellen belieben, verschiedene Pläne gewechselt. Nur ist es natürlich, daß gegen das Ende seines Lebens hin die Aeußerungen über seinen Tod häufiger und präciser wurden.

In den letzten Momenten des Lebens Christi bis zu seinem Tode hin ist nun auch das Geringste von unerschöpflicher Bedeutsamkeit. Wie Christus in seinem Leben dem Propheten Johannes, der Heterodoxie der Samaritaner, der Aufklärerei der Sadducäer, der Werkheiligkeit und Heuchelei der Pharisäer, dem engen Nationalstolz seines Volkes und dem schwankenden Sinn seiner unteren Classen mit klarem Auge und festem Willen begegnete, so umstanden ihn jetzt der Verrath eines Freundes Judas, die Eifersucht eines Priesters Kaiphas, die nichtswürdige Neugier eines Königs Herodes, die Unentschiedenheit eines Richters Pilatus und die bis zum Zweifel erschütterte Liebe seiner Jünger. In wenigen Tagen durchlief er den äußersten Wechsel. Zuerst mit stürmischem Jubel aufgenommen, in die Nothwendigkeit seines Sterbens mit der Freiheit der heiligsten Liebe sich ergebend, dann gefangen, nach falschem Zeugniß verurtheilt, geschmähet, mit ausgesuchtem Hohn verspottet und endlich wie ein gemeiner Verbrecher unter Verbrechern gekreuzigt.

Das überlieferte Gebet Christi auf dem Oelberge ist der Ausdruck, daß, was Christus that, von ihm mit völliger Freiheit gethan wurde. Es ist nicht die Scheu vor dem sinn-

lichen Tode; es ist die geistige Empfindung des unendlichen Schmerzes der reinsten Entäußerung. Christus als einzelner hatte wie wir einen einzelnen Willen. Aber *dieser* einzelne Wille hatte zum Inhalt seiner Thätigkeit nur den ewigen Willen. Indem nun Christus sein Leiden ahnt, tritt dieser einzelne Wille in Verhältniß zum ewigen. Als einzelner ist er der menschliche; aber die *Einzelheit* ist hier die Kraft, welche den Willen der Substanz, des Vaters, zu dem *ihrigen* machen muß. Gerade hierauf kommt es an. Christus betet. Die Möglichkeit war da, daß er nicht starb. Er ist in diesem Augenblick nicht mit Gott entzweiet; er empfindet nur den *Unterschied*, welcher Statt hat zwischen dem unbeweglichen Willen Gottes und zwischen dem beweglichen Willen des endlichen Geistes. Es heißt, ein Engel sei gekommen und habe ihn gestärkt; einen Engel hatte Christus so wenig nöthig als wir; der Welterlöser konnte von einem Engel keinen Trost nehmen. Der Engel ist hier offenbar der Ausdruck für die Versöhnung, die *in ihm* zu Stande kam. Christus hatte keine *besonderen* Zwecke, für welche er starb, so wenig er in seinem Leben etwas Besonderes gewollt und geübt hatte. Sein Zweck war der Zweck der Menschheit, war der Zweck Gottes. Christus hatte allem Natürlichen entsagt, aber als in der Natürlichkeit stehend, empfand er den Schmerz ihrer Entäußerung und wie viel es koste, sich absolut gegen die Natur zu bestimmen und sie aus sich aufzuopfern. *Ohne diese Empfindung* wäre in Christus etwas *Stoisches* gewesen. Sokrates starb für *seine* Gewißheit, hatte aber nicht, wie Christus, das Bewußtsein, mit seinem Sterben eine Religion zu begründen. Und unter den Motiven, die ihm den Tod genehm machten, führt er in der Xenophontischen Apologie auch das auf, daß der Tod ihn vor vielem Elend bewahren werde, was den Menschen im Alter bedrückte.

Bei der *Gefangennehmung* Christi ist Judas für uns durch die Mangelhaftigkeit der Ueberlieferung halb und halb eine problematische Figur. Alle Versuche seiner psychologischen Analyse können daher keine Vollständigkeit erreichen.

Wir sehen in ihm nur im Allgemeinen die kleinlichste, niedrigste Seele. Kein adeliger Zug wird von ihm berichtet, wie doch von anderen Aposteln. Christus benahm sich gegen ihn, wie ein Gott; er warnte ihn, aber er hielt ihn nicht ab (Zulassung). Die Ansicht, als ob Judas durch einen coup Christus zur Etablirung des erwarteten Messiasreiches habe zwingen wollen, ist abgeschmackt. Mochte Judas auch so wenig als die anderen Apostel eine volle Einsicht in Christi Bedeutung haben, so ist doch so viel gewiß, daß er ein Bewußtsein über die Niederträchtigkeit seiner That hatte. Seine Heimlichkeit, seine Empörung über das Synedrium, sein Selbstmord beweisen dies. Man muß aber bei ihm kein Fatum annehmen, wie viele christliche Theologen heidnisch genug thun, indem sie solchen Stellen folgen, daß Alle gerettet seien, *εἰ μη ὁ υἱος της ἀπολειας, ἱνα δει πληρωθηναι, ὁ ἐστι γεγραμμενον* u. s. w.

Der Tod Christi hat eine dreifache Beziehung; eine auf Gott, eine auf ihn selbst und eine auf die Menschheit. In der ersteren ist er Ausdruck des vollendeten Gehorsams Christi gegen die Nothwendigkeit des göttlichen Willens; in der zweiten ist er das Zeugniß der Freiheit von sich selbst als die Liebe, welche, indem sie die Nothwendigkeit als ihre Wahrheit weiß, das endliche Leben für dieselbe hingibt; in der dritten ist sie durch jenen Gehorsam und durch diese Liebe die absolute Versöhnung des menschlichen Geschlechtes mit dem göttlichen Geist. — Wird die Nothwendigkeit äußerlich genommen, so entsteht die Vorstellung, als wenn Gott in seinem Zorn über die Sünde der Menschen seinen Sohn zur Strafe für sie habe büßen lassen. Nimmt man dagegen Christi Verhalten äußerlich, so ergibt sich die Ansicht, welche seinen Tod vom Standpunct der Nützlichkeit her für die schnellere Ausbreitung seiner Lehre ansieht, indem er durch sein Beispiel seine Nachfolger zur Standhaftigkeit habe ermuntern wollen. Endlich, wird die Versöhnung äußerlich genommen, so entsteht die Meinung, als wenn das Sterben Christi als solches schon gleichsam außerhalb der Menschheit dennoch die Menschen mit Gott versöhne.

Der Wille Gottes ist, wie wir in der Dogmatik gesehen haben, der schlechthin freie Wille, weshalb er ohne Willkür ist. Sein Wille ist aber nicht weniger der Wille des Menschen und insofern ist er für diesen als die Nothwendigkeit gesetzt, welche derselbe zu erfüllen hat, wenn er anders seinem eigenen Wesen entsprechen will. Alle Menschen nun entzweien sich durch die Verwirklichung ihres abstract eigenen Willens, indem sie auch das Gesetzlose thun, mit dem ewigen Willen. Nur Christus ist ohne diesen Widerspruch, weil sein Wille als menschlicher zugleich der göttliche ist. Daher ist er von dieser Seite im Verhältniß zu Gott die vollkommene Realisirung seines Gesetzes, deswegen rein von aller Schuld und also heilig. Mehr als Christus gethan hat, kann Gott nicht fordern, eben weil Christus das Nothwendige erfüllt hat.

Aber nicht so hat er die Nothwendigkeit des göttlichen Gesetzes zu seiner eigenen gemacht, daß er ihr als einer ihm äußeren und fremden gehorcht hätte. Dann hätte er in seinem Gehorsam einen Zwang zu überwinden gehabt, wie die Juden. Vielmehr ist in Christus die Nothwendigkeit durch seine Freiheit aufgehoben, d. h. die Liebe ist in ihm Princip der Nothwendigkeit, denn die Liebe ist nichts anderes, als die höchste Freiheit, aus welcher sodann die wahre Nothwendigkeit hervorgeht. So zeigt sie ihre That im Tode. In der natürlichen Welt ist der Tod der innere Bruch des Lebens; vergeistigt wird derselbe durch den Willen des Sterbens, wie Christus sagt, er lasse sein Leben von ihm selber. Durch diese Bestimmtheit wird der Tod aus der Gewalt der Natur hinweggenommen. Im Sterben nämlich leidet das Leben den ganzen Druck der Nothwendigkeit, die auf dem Endlichen lastet, und gegen den Tod als solchen ist kein Kampf möglich. Indem jedoch das Sterben nicht blos geduldet und als das Unumgängliche ertragen wird, sondern indem sich der Mensch aus seiner Freiheit dazu entschließt und durch einen Zweck seinem Tode einen geistigen Inhalt gibt, siegt das Unendliche über das Endliche, siegt der Geist über die Natur, die Unsterblichkeit über die vergängliche Endlichkeit. Nicht ist hier, was man auch in grell-

ster Verkennung sogar auf Christus hat anwenden wollen, vom Selbstmorde die Rede, sondern von demjenigen Tode, dem man ohne Verletzung der Gewißheit, die man von der Wahrheit hat, ohne Heuchelei nicht ausweichen darf. Einen solchen Tod ist Christus gestorben, denn er hat sein natürliches Leben für das Leben der geistigen Wahrheit mit dem vollkommensten Selbstbewußtsein hingegeben. Diese Verknüpfung des irdischen Todes mit dem höchsten geistigen Leben und diese Einheit des tiefsten Leidens mit der höchsten That erhebt den Tod Christi über allen Tod und eröffnet in ihm das Räthsel unseres Daseins.

Denn in Bezug auf uns erkennen wir in dem Tode Christi sowohl den Ernst und die Macht der göttlichen Nothwendigkeit, als den Ernst und die Macht der göttlichen Freiheit und eben darum in der Einheit beider die Vernichtung des Widerspruchs, in welchem der Mensch durch seine Sünde mit Gott lebt. Insofern ist sein Tod das absolute Opfer, weil er einerseits die Beschränktheit Gottes in seinem Verhältniß zur Menschheit, andererseits die Beschränkung der Menschheit in ihrem Verhalten zu Gott vertilgt. Da aber Christus der einzige Mensch ist, der ohne alle Sünde war, und da er also einzig in der ungetrübtesten Einheit mit Gott starb, so kann sein Tod ein stellvertretender heißen; — denn, in der That, nur durch ihn ist das Bewußtsein vermittelt, was wir jetzt über unser Wesen haben.

§. 74. b) Die Geschichte der Apostel.

Die dogmatische Bedeutung der Apostelgeschichte liegt darin, daß sie fast alle Momente enthält, welche in dem historischen Leben der Kirche vorkommen, und auf welche daher die spätere Kirche immer als auf ihr Vorbild zurückgegangen ist. Sie beginnt mit der Himmelfahrt des auferstandenen Erlösers und mit der hierauf erfolgten Stiftung der ersten Gemeine. Schon bei der Einsetzung des heiligen Abendmahls hatte Christus seinen Jüngern gesagt, daß sein Tod ihr Leben sei. „Es ist Euch gut, daß ich hingehe, denn wo nicht, so würde

der Tröster, der Geist der Wahrheit, nicht kommen.“ Er wollte sie in seinen letzten Gesprächen belehren, daß, so lange er sinnlich und unmittelbar bei ihnen sei, sie unmöglich den rechten Begriff ihres und damit seines Lebens haben könnten. „Das Saamenkorn, soll es Frucht tragen, muß in die Erde gelegt werden und sterben.“ So lange er auch sinnlich bei ihnen war, verhielt er sich durch seine Individualität auch ausschließend zu ihnen. Darum war für die Erkenntniß seiner substantiellen Allgemeinheit sein sinnliches Nichtsein nothwendig. Er mußte sterben und von der Erde scheiden; sie mußten aufhören, ihn anzuschauen und wahrzunehmen, wenn er als das reine Selbst der Menschheit in ihnen auferstehen und sie durch seine Auferstehung, Theokraten zu sein, aufhören sollten. Das Verhältniß der ersten Christen zu einander war in der Einheit des Geistes, dessen sie nach Christi Himmelfahrt sich bewußt geworden waren, Liebe, welche sich nach Außen wandte und Andere in ihren Bund zog; theils durch Anrede, wie Petrus an die versammelten Juden; theils durch Erfüllung der Schrift des Alten Testamentes, wie Philippus dem Mohr der Königin Kandake sie auslegt; theils in der frommen Gesinnung des häuslichen Kreises, wie Petrus bei dem Kornelius. Immer knüpfen die Apostel an das Allgemeine an. Religion finden sie überall schon vor, aber nicht die Christliche. — Stephanus wird der erste Märtyrer für die unendliche Gewißheit der jungen Kirche, welche mit Strenge das Schlechte, was sich früh einschleicht, von sich ausstößt, wie die Geschichte des Ananias und der Sapphira zeigt. Sie hatten sich für die Gemeine ihres Eigenthums entäußert, aber nicht wahrhaft und hielten sich heimlich fest. Den Genuß, den Ruhm der Frömmigkeit wollten sie haben, aber die That, welche der Glaube fordert, nicht unumwunden vollbringen. — Mancherlei Mißverständnisse nach Außen und Innen zu sind zu überwinden. Die Juden arbeiten sammt den Heiden der Fixirung des Christenthums überall entgegen. Dennoch treten von beiden Seiten Sclaven und Freie, Männer und Frauen aus allen Ständen in die neue Gemeinschaft,

deren Nothwendigkeit besonders Paulus auf das Vielseitigste zu rechtfertigen weiß. — Die Apostel heilen durch die Macht des heiligen Geistes. Der Magus Simon faßt diesen Act äußerlich auf und erfährt, daß der Geist nicht verkauft werden könne. Der Magus Elymas erblindet durch den Fluch des Paulus. Der Goldschmidt Demetrius erregt einen Aufruhr, als die Apostel in Kleinasien wie Götter angestaunt werden und der Dienst der Ephesischen Artemis in Gefahr geräth u. s. w. — Andere Mißverständnisse entstehen daraus, daß den Juden durch ihr Gesetz Mancherlei zu essen verboten war, wovon die Hellenen nichts wußten. Diese sinnliche Beschränkung mußte sich aufheben. Zunächst geschah dies durch die Vision, welche Petrus lehrte, daß die Reinheit des Herzens gegen den Unterschied der Speise gleichgültig sei. Späterhin durch die gemeinsame Berathung, welche die Apostel zu Jerusalem in Bezug auf die Christen in Antiochien faßten, von welcher Versammlung die Formel: *ἐδοξε τῳ ἁγιω πνευματι και ἡμιν*, auf die späteren Concilien überging.

B.

§. 75. Die didaktischen Schriften des Neuen Testamentes.

In den didaktischen Schriften des Alten Testamentes drängt sich die Poesie beständig mit hervor; in denen des Neuen überwiegt die Reflexion und deren Dialektik. Es unterscheiden sich darin die Paulinischen Briefe, der Brief an die Hebräer und die sogenannten Katholischen Briefe.

Die Paulinischen Briefe sind der Grundstein der christlichen Dogmatik, die erste historische Erscheinung derselben. Gerade dadurch, daß Paulus ein so ächter und entschiedener Jude gewesen war, wurde er ein so entschiedener Christ, indem er die Entzweiung des göttlichen Geistes mit dem menschlichen auf das Tiefste in sich durchzukämpfen hatte. Die Ansicht mancher Theologen, als wenn Paulus im Christenthum

das Judenthum nicht habe wollen fahren lassen und als wenn er den einfachen und kindlichen Geist der Christusreligion (wie nämlich solche Leute gern sprechen) durch Spitzfindigkeiten und abstruse Bestimmungen verderbt habe, ist dieses Heros des christlichen Glaubens total unwürdig. Sie verkennt mit ihrem sentimentalen Hang zu einem oberflächlichen Gewährenlassen, was sie Liebe tauft, daß das Christenthum ohne das Licht des Gedankens nicht wohl sein kann und daß Paulus derjenige gewesen ist, welcher das, was in der Geschichte Christi als Thatsache dasteht, von den Banden der empirischen Erscheinung gelös't und das Christenthum in seinem ewigen Sinn erfaßt hat. Ihm die Zurückbeziehung auf das Alte Testament zum Vorwurf zu machen, wäre gerade so verkehrt, als zu verlangen, daß eine Blume im reinen Aether, ohne Einwurzelung, wachsen sollte, obschon die Blume wahrlich nicht aus der Erde, sondern aus sich und dem eigenen Keim erwächs't. Die Nachweisung, wie das Leben Christi zu dem unsrigen wird, durchläuft in den Paulinischen Darstellungen folgende Momente. a) Der erste Mensch wurde von Gott zur Erfüllung seines Gesetzes (νομος) geschaffen. Das Gesetz aber als das Maaß der Nothwendigkeit wurde von dem Menschen übertreten. Diese active Gesetzlosigkeit (ἀνομια) ist die Sünde, ἁμαρτια. Die Sünde ist also nur, insofern das Gesetz ist; χωρις νομου ἁμαρτια νεκρα; — ἡ δυναμις της ἁμαρτιας, ὁ νομος. Das Gesetz aber, als der Wille Gottes, ist das Princip des Lebens, die Sünde als der eitele und verkehrte Wille des Menschen ist das Princip des Todes. In diesen Widerspruch verwickelte sich sogleich der erste Mensch und machte also durch sein negatives Verhalten gegen das Gesetz den Anfang der Sünde und ihrer Folge, des Todes. Von ihm aus zog sich dieser Widerspruch immer tiefer durch alle folgenden Geschlechter; παντας ὑφ' ἁμαρτιαν εἰναι. Sie entfremdeten sich Gott immer mehr und verkehrten seine Offenbarung in elende Abgötterei. Dies sind die χρονοι ἀγνοιας, die ἀποκαλυψις ὀργης θεου. — b) Aber indem der Mensch durch das Gesetz ein Bewußtsein über seine Sünde hatte (εὑρεθη μοι ἡ ἐντολη

ἡ εἰς ζωην, αὐτη εἰς θανατον), mußte er einsehen, daß er nicht blos den Zweck Gottes in der Schöpfung der Welt, sondern auch seinen eigenen verfehle, wenn er das Gesetz nicht erfülle; und doch mußte er sich gestehen, daß das Gesetz des Fleisches in seinen Gliedern dem geistigen Gesetz so widerstrebe, daß an eine Coincidenz seines Willens mit dem göttlichen nicht zu denken sei? Denn nicht das Gute, was ich will, thue ich, sondern das Böse, was ich nicht will, vollbringe ich. Dies ist die ταλαιπωρια του ἀνθρωπου, die ἀποκαραδοκια της κτισεως. So in sich zerrissen hat der Mensch das dringendste Bedürfniß einer Erlösung von seinem Widerspruch mit sich, die aber nicht von ihm, sondern nur von Gott als dem Urheber des Gesetzes ausgehen kann. — c) Das Erste war also die Negation des göttlichen Gesetzes. Das Zweite das schmerzliche und zerreißende Gefühl dieser Negativität. Wer wird mich erlösen aus dem Rachen dieses Todes? Das Dritte ist die wirkliche Erlösung von dem Widerspruch, το πληρωμα του χρονου, ἡ κληρονομια της ἐπαγγελιας. Wie durch Einen Menschen die Sünde und der Tod in die Welt gekommen sind, so auch durch Einen Menschen Gnade und Freiheit. Christus ist es, der die Versöhnung Gottes mit den Menschen stiftet und sie durch den Glauben an sich rechtfertigt (δικαιοσυνη ἐκ πιστεως). Denn daß die Werke des Gesetzes für sich nicht gerecht machen, hat der Mensch mit Schrecken erfahren und muß daher zu dem lebendigen Glauben übergehen, der Alles, was er aus Liebe zu Gott thut, geringer hält, als das Gesetz von ihm fordern kann, und der in der Hoffnung sich beruhigt, daß Gott nicht um seiner Werke, sondern um Christi willen ihm die Sünde (παραπτωμα) vergeben werde. Dies ist der Geist der Kindschaft, πνευμα της υἱοθεσιας, der in Christus sein Ziel findet, wie er von ihm seinen Ausgangspunct nimmt, weil Christus, als der τελος νομου das Gesetz in sich aufgehoben hat, indem es durch ihn erfüllt worden ist. In die Gemeinschaft mit Christus tritt der Einzelne durch das Bad der Taufe; den alten Menschen muß er ausziehen, den neuen Menschen muß er anziehen; nur durch den Tod des selbstischen

Lebens kann er in Gott auferstehen, und diese Umwandlung seines Wissens und Wollens als eine perennirende Wiedergeburt ist die *ἀνακαινωσις πνευματος ἁγιου*, die als Eigenschaft, als Charakter des Einzelnen gedacht, die *δικαιοσυνη* ausmacht, welches Wort bei Paulus das im Allgemeinen zusammenfaßt, was die Begriffe des Glaubens, der Liebe und Hoffnung im Besondern ausdrücken. Durch eine partielle Präponderanz des einen oder anderen Begriffes muß man sich nicht irre machen lassen. Zu der Gemeinschaft mit Christus sind Alle berufen, Juden sowohl als Heiden. Durch ihn sind sie in der Gemeine, *ἐκκλησια*, Eines; die Gemeinschaft des heiligen Geistes, *κοινωνια του ἁγιου πνευματος*, ist ihre Identität. Es sind viele Gaben, aber es ist Ein Geist, und die Kirche läßt sich deswegen dem organischen Leibe vergleichen, der in seiner Einheit die differenten Functionen der verschiedenen Organe und Glieder unterschiedlos zusammenfaßt; *ἐν σωμα, πολλα μελη*. So ist nun Christus, wie der Grund der Kirche, *ὁ θεμελιος κειμενος*, wie das Princip (*μυστηριον*) ihrer Predigt, ihres Evangeliums, auch der Beweger des Ganzen, der mit seiner Macht durch alle Glieder hingreift; er ist *κεφαλη του σωματος*. Alle diese verschiedenen Bestimmungen sind in dem Begriff des Reiches Gottes, der *βασιλεια του θεου*, vereinigt, worin Gott selbst unmittelbar unter den vom Tod der Sünde zum Leben des Geistes Auferstandenen und durch den Glauben von einer Klarheit zur anderen Verklärten gegenwärtig ist. Dies ist die *παρουσια του Κυριου*.

Die Paulinischen Briefe ergänzen sich unter einander auf ähnliche Weise, wie die Parabeln Christi. Der Brief an die Hebräer steht isolirt da. Wenn er auch in vielen einzelnen Ausdrücken den Paulinischen Episteln verwandt ist, so herrscht doch in ihm eine Besonnenheit und Kunst der Darstellung, welche dem Paulus in der Fülle seiner Ideen nicht eigen ist. Wovon sowohl in den historischen Schriften des Neuen Testamentes als in den Paulinischen Briefen vielfach die Rede ist, nämlich von dem Verhältniß des Christenthums zum Judenthum, das ist in der Epistel an die Hebräer auf eine sehr schöne

und tiefsinnige Weise durchgeführt. Und da nun die parallelen Begriffe überhaupt das Verhältniß eines beschränkteren Standpunctes mit dem absoluten Standpunct auseinandersetzen, so enthält diese Schrift an und für sich den dogmatischen Beweis, daß die christliche Religion allein die wahre sei. Dieser Beweis wird hauptsächlich von dem Begriff des *Priesterthums* aus geführt. Melchisedek ist jener uralte Priesterkönig der Israelitischen Ueberlieferung, mit welchem noch Abraham in Berührung kam. Moses war ein Knecht des Herrn, nicht der Sohn und unmittelbare Erbe. Für die Juden opferte jährlich der Hohepriester blutige Sühne. Christus aber ist Hohepriester ein für allemal, der die Versöhnung ganz in das innere Heiligthum des Geistes versetzt hat. In dem Alten Bunde lebte die Furcht, weil der Einzelne wußte, daß er Gott nur in der vollkommenen Erfüllung seines Gesetzes als seines Willens angenehm und wohlgefällig sein konnte. In der Ungleichheit aber seines Willens mit dem des Gesetzes ward der Zweck Gottes selbst verfehlt und der Einzelne zog sich also seinen Haß und mit diesem seine Strafe zu. Um die Vergeltung zu ermäßigen, entstanden die Versöhnungsfeste und der ganze reinigende Cultus. Der Jude wußte wohl die Nothwendigkeit als den für ihn zur Vollbringung ausgesprochenen Willen; aber diese Nothwendigkeit wußte er *nicht als seine eigene*. Sie war ihm innerlich fremd und er blieb nur der Knecht des göttlichen von ihm undurchschaueten Willens. Indem nun der Mensch durch Christus dazu gekommen ist, die Nothwendigkeit als sein eigenes Wesen damit zu wissen, daß er *sein Wesen* als das göttliche und das von diesem gegebene Gesetz als das menschliche erkennt, hebt sich der lastende Widerspruch zwischen dem göttlichen und menschlichen Willen auf. Der Mensch will und vollbringt nun das Gesetz nicht ferner als eine von Außen an ihn gebrachte Nothwendigkeit, deren Macht die Allmacht, sondern er will und vollbringt das Gesetz fortan auch als seine Nothwendigkeit, die ihm nicht mehr fremd, hart und unbegreiflich ist. So stiftet die wesentliche Einheit des göttlichen und menschlichen Willens ihre Ver-

söhnung in der unmittelbaren Wirklichkeit, und dies ist der Christliche d. h. an und für sich wahre Begriff des Priesterthums.

Die Katholischen Briefe entwickeln weniger einen bestimmten Ideenkreis, wenn auch in dem Brief des Jakobus, in den Petrinischen und Johanneischen Briefen einige Bestimmungen weitläufiger ausgeführt sind, wie der Begriff der Liebe, der Thätigkeit im Glauben u. s. f. Man könnte diese Episteln, besonders die Petrinischen, die Sibyllinischen Blätter des Neuen Testamentes nennen, weil die Folgezeit aus diesen hingeworfenen Andeutungen z. B. über die sogenannte Höllenfahrt Christi, unendlich Viel entwickelt hat, indem jeder Satz und jedes Wort Gegenstand ernsten und fruchtbaren Nachdenkens gewesen sind. Auf das Einzelne können wir aber bei dem Vorwalten des Paränetischen in diesen Briefen nicht eingehen.

C.

§. 76. Die Weissagung des Neuen Testamentes.

Es gibt fast kein literarisches Product, welches so entgegengesetzte Deutungen erfahren hat, als die Apokalypse. In der neueren Zeit haben ihr Viele einen dogmatischen Inhalt ganz absprechen wollen. Allein abgesehen davon, daß sie die ganze Bibel höchst würdig schließt, indem sie auf das erste Buch der Mosaischen Schriften, wie es mit der Schöpfung der Welt anhebt, durch die Schilderung des Unterganges der alten Welt auf das Engste sich der Idee nach zurückbezieht, so darf sie auch in dem Cyclus der Neutestamentischen Schriften, welcher mit der Geburt Christi beginnt, nicht fehlen und würde eine wesentliche Lücke fühlen lassen. Denn sie stellt das welthistorische Verhältniß der Christlichen Religion zu den beiden Gestalten, die ihr vorangingen, der Jüdischen und Heidnischen, dar. Beide sinken in sich zusammen; das Gericht bricht über sie herein und erschüttert ihr Leben; sie gehen unter. Die

wahre Religion aber erhebt sich; eine neue Erde breitet sich aus; ein neuer Himmel wölbt sich; die Stadt Gottes, die Wohnung der Heiligen, das neue Jerusalem geht hervor; der Engel des Abgrunds ist gebunden und der Herr regiert mit den Seinen sein heiliges Reich. Dieser Gedanke von der Universalität des Christenthums ist allegorisch in den Bildern des alten Prophetismus, namentlich des Danielischen, vorgestellt, und diese Natur der Form darf man bei der Apokalypse nicht vergessen, wenn man sie nicht zu einem Abgrund der wunderlichsten Beziehungen machen und den krystallhaften Strom ihrer Poesie durch eine vergebliche Deutelei verschlammen will, wie die sogenannten Schlüssel der Apokalypse gewöhnlich thun, welche aus dieser Offenbarung Offenbarungen schöpfen, deren Existenz nur in ihrem mit Endlichkeiten erfüllten Gehirn einen Grund hatte. Ohne Sinn für das Erhabene, ohne Sinn für Symbolik, ohne Sinn für Kunst ist das Verständniß dieses Werkes geradezu unmöglich, weil außerdem der Verstand auf die heiligen Zahlen, auf die Thiergestalten, auf die Hüre von Babylon u. s. w. ein Gewicht legen und eine Bedeutung daraus hervorklauben muß, an welche der ursprüngliche Verfasser gewiß nicht im Geringsten gedacht hat. Daher muß hier gerade der Begriff der Prophetie festgehalten werden, um seine Identität mit dem Begriff der Geschichte nicht aus den Augen zu verlieren.

Zweite Abtheilung der historischen Theologie.

Die kirchenhistorische Theologie.

§. 77. Eintheilung.

Die biblische Theologie ist in ihrer Beschränkung unendlich. Durch den Inhalt und Umfang der biblischen Bücher ist sie dem Ausgangspunct nach allerdings gebunden, allein in ihrer Entwickelung als Exegese frei und absolut progressiv. Die kirchenhistorische Theologie dagegen hat die Gestaltung der Christlichen Kirche von ihrem Anfang an durch alle Völker und Zeiten hin zu entwickeln und kann darum stets nur einen relativen Schluß haben. In diesem Werden der Christlichen Religion als verschwindender, nur in der Erinnerung des Geistes festgehaltener Erscheinung oder als Kirche unterscheiden sich drei constante Elemente: die Verfassung, der Cultus und die Wissenschaft. Durch diese drei Bestimmungen, von denen die eine immer in die andere übergeht und von denen die letzte die beiden ersteren als Bedingung sich voraussetzt, theilt sich die kirchenhistorische Theologie von selbst in drei Abschnitte. Der erste hat die äußere politische Gestaltung der Kirche darzulegen, wie sie, von Jerusalem aus, durch die Nationen hin sich verbreitet, mit den bestehenden Verfassungen der Staaten, die sie vorfindet, in Kampf tritt und den Begriff ihrer eigenen Verfassung und Sitte immer deutlicher und gediegener entfaltet. — Der zweite Abschnitt betrachtet die Kirche, wie sie in ihrer unmittelbaren Existenz ihren Cultus als den formellen Ausdruck ihres Geistes nach der verschiedenen Individualität der durch Localität, Nationalität und mannigfache historische Zusammenhänge von einander verschiedenen Gemeinden realisirt. Diese Erkenntniß der Form, worin die Religion als Cultus sich darstellt, in

ihren vielfachen Epochen, bildet den Inhalt der Christlichen Archäologie. — Die Verfassung gibt durch ihr Recht der Kirche die feste Stellung in der Welt. Der Cultus erzeugt in seinem Schooße die religiöse Kunst, welche für die Anschauung, Empfindung und Vorstellung arbeitet und dadurch der Wissenschaft den Weg bereitet, indem der Geist durch die Objectivität der bildenden Kunst, der Musik und Poesie nach und nach den idealen Boden gewinnt, dessen die Freiheit des Gedankens für seine Verwirklichung bedarf. Er will den Glauben der Kirche nicht nur glauben, sondern begreifen und die Nothwendigkeit seiner ewigen, befreienden und beseligenden Wahrheit beweisen. Diese Seite der Kirche fällt im weiteren Sinn der Geschichte der Theologie, im engeren Sinn der dogmatischen Historie der Kirche anheim.

Vollständig ist die Geschichte der Kirche nur, insofern ein jedes der drei in ihr wirksamen Elemente zu seinem Rechte gelangt; wo das eine über dem anderen vernachlässigt wird, erzeugt sich unfehlbar eine Einseitigkeit, welche für die gründliche Durchforschung gerade dieser Seite vortheilhaft ist, außerdem aber die Idee des Ganzen zerstört.

Erster Abschnitt.

Die politische Geschichte der Kirche.

§. 78. Eintheilung.

Die Kirche hat ein Recht, äußerlich da zu sein. Dies Recht ist durch ihren Zweck bestimmt, die Religion als Wirklichkeit zu setzen, und dies Recht ist heilig, wie sein Inhalt, weshalb dem Begriff nach ein Staat so wenig einer Kirche, als eine Kirche einer anderen da zu sein verweigern kann. Dies Geltenlassen ist nicht nothwendig Indifferentismus gegen die Religion. Ist dies die Toleranz, so ist sie auch nicht mehr Duldung, denn zum Dulden gehört die Empfindung des Unterschiedes, welche der Indifferentismus nicht hat. Die To-

leranz ist also eine Nothwendigkeit, weil es sich hier um geistige Interessen handelt, die sich selbst gestalten und deren Gestaltung ihnen nicht äußerlich abgezwungen werden kann. Die Toleranz ist wahrhaft nichts Anderes als die Anerkennung dieses Rechtes, sowohl der Kirchen unter einander, wie der Kirchen in ihrem Verhältniß zu den Staaten. Allein eben dies Recht kann sowohl von dem Staate der Kirche, als von der einen Kirche einer anderen verweigert werden; ja, wo der Organismus in den Institutionen der Kirche ein äußerlich fest in sich abgeschlossener ist, kann auch die Kirche dem Staat sein eigenthümliches Dasein verweigern, wie dies in der Blüthe der Römischen Hierarchie der Fall war. Aus diesem Widerspruch und den Kämpfen seiner Auflösung geht die politische Geschichte der Kirche hervor. Man sollte meinen, daß die Kirche eine solche Geschichte gar nicht haben könnte, eben, weil sie nicht Staat ist. Aber wir haben oben in der speculativen Dogmatik gesehen, daß die Kirche durch das ihr inwohnende Streben, die absolute Freiheit des Menschen zu realisiren, zu dem Staat in ein inneres Verhältniß tritt, weil derselbe die nationale Freiheit zur Substanz seiner Entwickelung hat, Freiheit also mit Freiheit hier zusammentrifft. Die politische Geschichte der Kirche ist daher die Geschichte ihrer Verfassung. In der hergebrachten Darstellungsweise pflegt man, vorzüglich seit Spittler, die Geschichte der Ausbreitung der Kirche neben der ihrer Verfassung als ein besonderes Moment zu behandeln. Allein dies ist unnöthig. Denn gerade in der Verbreitung der Kirche werden sogleich die beiden Factoren gesetzt, welche die Gestalt der Verfassung bedingen. Der eine ist die schon existirende Verfassung der Kirche, welche sich nach Außen fortbewegt; der andere ist die ebenfalls schon existirende Verfassung des Volkes, in welches die Kirche sich hineincontinuirt und welches von ihr in den Proceß ihres eigenthümlichen Lebens assimilirt wird. Die Ausbreitung ist also unmittelbar Anfang der Verfassung, welche als eine neue aus der Indifferenzirung der Factoren hervorgeht. — Die Geschichte der Kirche hat bisher drei Epochen entfaltet,

von denen die letzte als die uns gegenwärtige noch nicht beendigt ist. Die erste, von ihrem ursprünglichen Beginn an, enthält die embryonische Erzeugung aller in der Kirche seitdem lebendigen und fort und fort sich umarbeitenden Elemente. Sie wurzelt in der Byzantinischen Kirche, auf welche die Palästinensische, Syrische, Aegyptische, Karthagische und Römische sich damals hauptsächlich beziehen, bis die centrale Gewalt allmälig an Rom übergeht, welches durch Spanien, Gallien, Britannien und die Germanen einen neuen Kreis der Bildung eröffnet. — Die zweite Epoche von Karl dem Großen bis auf Luther entwickelt das einseitige Uebergewicht der äußeren kirchlichen Autorität durch Vollendung der hierarchischen Macht, welche die Bildung des Staates ganz in sich zu absorbiren strebt. — Die dritte Epoche, mit deren Beginn in den übrigen Welttheilen abermals ein neues Terrain für das Christenthum auftritt, sucht alle äußere Autorität zu vernichten, in welcher Form sie auch erscheine, und will die Religion unvermischt mit anderen Zwecken in ihrer eigenthümlichen Würde darstellen, weshalb in dieser Periode nur dasjenige zu wirklichem Bestande kommt, was sich als vernünftig ausweisen kann, indem die Gewißheit allgemein zu werden anfängt, daß der Christliche Glaube und die Vernunft sich nicht feindlich entgegengesetzt, vielmehr im Inneren an und für sich mit einander dasselbe sind.

Erste Epoche.

Die Geschichte der Griechisch-Morgenländischen Kirche.

§. 79. a) Kampf der Christlichen Kirche um ihre Anerkennung vom Römischen Staat.

Die Christliche Kirche verbreitete sich zunächst durch die Apostel von Jerusalem aus. In den größeren Städten, wie Alexandria, Antiochien, Athen, Rom, entstanden sehr bald Gemeinen, welche einen Verkehr mit einander unterhielten und sich gegenseitig förderten. Ihre Religion war noch keine

religio licita und widersprach durch ihr cärimonienloses Wesen dem antiken Begriff der Religion so sehr, daß die Regierung des Römischen Staates in den Gemeinen viel mehr den Betrieb politischer Tendenzen als die Existenz einer Religion vermuthete. Das störrige Benehmen vieler durch Delatoren zur Verantwortung gezogenen Christen, ihre Nichtrespectirung des Kaisers u. s. w. vermehrte den Argwohn, daß in diesen Congregationen demagogische Hetärieen ihren Heerd hätten. Der Staat verfolgte deswegen die Christen und wirkte mit seiner Opposition höchst günstig auf sie ein; denn sie mußten nun ihren eigenthümlichen Geist mit größter Bestimmtheit erfassen, damit sie der Verführung nicht erlägen, für den Genuß politischer Rechte das Recht der Kirche aufzuopfern oder Christliches mit Heidnischem zu mischen. Diese schroffe Entgegensetzung läßt die junge Kirche in einem glänzenden Licht erscheinen und man hat diese Zeit ihre goldene Zeit genannt, in welcher das Christenthum in einer Lauterkeit, wie nachher nicht wieder, gelebt habe. Allein man hat diese Verehrung auch übertrieben und durch den Reiz, den der Anblick alles Werdenden mit sich führt, zu einer in Verhältniß zu anderen Perioden der Kirchengeschichte ungerechten Vorliebe sich verleiten lassen. Um hier nur an das Apostolische Zeitalter zu erinnern, so bedenke man, vor welchen und vor wie vielen Lastern Paulus in seinen Briefen zu warnen hat; der Contrast des einfachsten Cultus, einer im Inneren wohnenden Religiosität, mit dem damals auf's Aeußerste verweltlichten Geist gibt der Zeit ihr poetisches Colorit — was aber die Zeit der Kreuzzüge und die Zeit der Reformation in demselben Maaße hat. Durch die Entzweiung mit dem Römischen Staate befestigte sich auch die Verfassung der Gemeinen, deren äußere Einrichtung anfänglich an die der Jüdischen Synagogen sich anschloß. Die Aeltesten, πρεσβυτεροι, besorgten die Geschäftsführung der Gemeine, ihre Einnahme und Ausgabe, die Anordnung ihrer Zusammenkünfte, die Pflege der Kranken durch die Diakonen, die Controle über das Betragen der einzelnen Gemeineglieder, die Lesung erbaulicher Schriften und

den Briefwechsel. Es war nothwendig, daß nach und nach an die Spitze der Administration der Gemeine ein Einziger trat, welcher über alle Interessen der Gesellschaft und alle Zweige ihrer Verwaltung die Uebersicht hatte: der ἐπισκοπος, ποιμην. Bei dem natürlichen Uebergewicht der städtischen Gemeinen über die Landgemeinen durch größere Anzahl, durch Reichthum und intellectuelle Bildung entwickelte sich unter den Bischöfen sehr bald der Unterschied der χωρεπισκοποι und der μητροπολιτεις, welcher den Uebergang zu dem Begriff des Patriarchen begründete. Diese Organisation hatte ihren inneren Zusammenhang durch den Conflict mit dem Römischen Staat bereits zur höchsten Sicherheit erhoben, als dieser, überwunden von der Kraft des Widerstandes und einer trotz eines fast dreihundertjährigen Kampfes immer wachsenden Blüthe, durch den Kaiser Constantinus die Christliche Religion als Staatsreligion anerkannte. Dieser innere Hergang der Sache gehört für die Wissenschaft; die vielen wundersamen Zufälligkeiten, an denen jede begeisterte Zeit reich ist, namentlich die unzähligen durch Wunder vermittelten Bekehrungen, gehören in eine Kirchengeschichte für Kinder, nicht für Theologen; diese haben mit dem Wunderbaren der Vernunft genug zu thun, und des Constantinus Taufe als einen in der Totalität der damaligen Verhältnisse begründeten Act zu erkennen, ist viel schwerer, als die Legende von der Erscheinung des Kreuzes zu erzählen.

§. 80. b) Entzweiung der Kirche in sich selbst durch den Gegensatz der Orthodoxie und Heterodoxie.

Wie nothwendig damals die Anerkennung der Christlichen Religion war, zeigte sich äußerlich nach dem Tode des Constantinus in der Ohnmacht des Julianus, das Christenthum wieder aufzuheben und das Heidenthum zu restituiren. Denn so groß die subjective Macht dieses Mannes war, mit wie leidenschaftlichem Ernst er seinen Plan verfolgte, dennoch war der bestehende Geist für die Christliche Religion und

gegen den Ethnicismus, der in keiner Weise die erwachten Bedürfnisse befriedigte. Es war ein Glück für des Julianus zerrissenes Gemüth, daß er im Persischen Kriege starb. — Aber mit der Fixirung des Christenthums als öffentlicher Religion trat nicht nur ein anderes Verhalten derselben nach Außen hin ein, sondern auch ein anderes Verhalten ihrer zu sich selbst. Nach Außen hin wurde sie gegen die heidnische Religion eben so negativ, als diese zuvor es gegen sie gewesen war; diese Reaction war unvermeidlich und vollendete sich unter Theodosius. Die Unterdrückung des Nichtchristlichen, die Annäherung der kirchlichen Interessen an die politischen, die Unterordnung aller einzelnen Gemeinen unter die Idee der Kirche, hatte zum Resultat, daß die Kirche die Realität ihres Begriffs in der Erscheinung auf das Strengste zu erhalten strebte. Sie sprach sich als die Eine und allgemeine Kirche mit Bestimmtheit im Nicänischen Symbolum aus und trat von nun an als εκκλησια καθολικη jeder Abweichung von dieser regula fidei entschieden entgegen. Schon früherhin, ja, wie wir aus den Neutestamentischen Schriften sehen, schon zur Zeit der Apostel, war der orthodoxe Glaube mit der Heterodoxie in Kampf, aber durchgreifende Differenzen konnten eben deswegen noch nicht entstehen, weil der Gedanke, die Bedingungen der Rechtgläubigkeit, nicht so scharf auseinandergesetzt waren. So entwickelte sich nun der großartige Kampf der Kirche mit den Häretikern auf den Konstantinopolitanischen, Chalcedonischen und Ephesinischen Synoden; in ihm bildete sich die Verfassung der Kirche dahin aus, daß die ökumenischen Synoden den Geist der Kirche selbst auslegten. Die Gemeinen machten das demokratische Element aus; die Bischöfe, welche auf den Synoden die Gemeinen repräsentirten, das aristokratische; die Synoden das monarchische. Sie waren die letzte Instanz, in welcher die von Unten her aufgehenden Bewegungen zum Schluß und zur Ruhe gelangten. Nur in diesen Jahrhunderten hat die Kirche wahrhaft ökumenische Synoden gehabt, weil ihr äußerer Umfang noch nicht zu weitläufig war und den verschiedenen Kirchen eine solche Repräsentation gestattete, daß

die besonderen Interessen und Ansichten mit dem allgemeinen Interesse und dem allgemeinen Glauben sich ausgleichen konnten. Späterhin wurden die Synoden mehr und mehr local, und selbst da, wo noch alle Theile der Kirche erschienen, wie auf der großen Synode von Lyon im dreizehnten Jahrhundert, waren es doch fast nur alle. Aus diesem einfachen Grunde sind auch nur jene früheren Synoden durchgängig als ökumenische anerkannt; die universelle Gültigkeit von den Kanonen der späteren aber angefochten. Die häretischen Parteien, welche durch die großen Synoden von der Gemeinschaft mit der katholischen Kirche ausgeschlossen wurden, zogen sich zum Theil in die östlichen Gebiete des Byzantinischen Reiches zurück, wo sie, im Gegensatz mit Heidnischem und Mohamedanischem, immer noch Christlich erschienen, während sie im Abendlande als heterodox greller abstachen; zum Theil, wie der Arianismus, erwarben sie unter den Germanischen Völkern Bekenner. Daß diese den Arianischen Glauben leichter annahmen, erklärt sich aus der Verständigkeit und Faßlichkeit seiner Ansicht. Aber merkwürdig ist es, daß alle Stämme, welche sich ihm zuneigten, wie die Vandalen, Sueven, Gothen und Burgunder, entweder untergingen oder später zum katholischen Glauben sich bekehrten; selbst Theodorich der Große vermochte seiner Kirche keine solche Festigkeit zu geben, wie man von seinen Bemühungen hätte erwarten sollen.

§. 81. c) Identität des Politischen und Kirchlichen.

Das erste Moment der Verfassung war nach Innen zu die Entfaltung der verschiedenen Kreise ihrer Administration. Die Aegyptische, Palästinensische, Syrische, Griechische, Römische Kirche traten auseinander. In ihnen griffen die Metropoliten über die Bischöfe, die Bischöfe über die Diöcesen, die Diöcesen über die Parochieen hin. Die Patriarchen bildeten allmälig den persönlichen Haltpunct für die besondere Nationalität der Kirchen, nur daß der Byzantinische damals durch sein unmittelbares Verhältniß zum Hof der Sache nach ein nothwendiges Uebergewicht über die Patriarchen von

Alexandria, Jerusalem, Antiochien und Rom empfangen mußte. Nach Außen hin errang die Kirche ihre Anerkennung vom Römischen Staat und wurde damit von ihm zur Geltung eines constituirenden Principes erhoben. — Indem nun die Kirche nach Außen hin gesichert war und für die Fixirung ihres Lebens ihre Kraft nicht mehr, wie zuvor, zu verschwenden brauchte, wendete sie sich zweitens nach Innen zu einer mannigfaltigeren Ausbildung des Cultus und zu einer größeren dogmatischen Thätigkeit, wovon in den folgenden Abschnitten der kirchenhistorischen Theologie die Rede sein wird. Das Resultat dieser inneren Bewegung der Kirche war der Begriff ihrer dogmatischen Einheit; die Kirche hatte nun das Factum der Erlösung und die in Briefen der Apostel und in apologetischen Schriften der Väter zerstreuete Reflexion darüber in die bestimmte Norm eines Bekenntnisses zusammengefaßt. — Diese beiden Momente der politischen Geltung und dogmatischen Einheit der Kirche gingen drittens zu einer solchen Verschmelzung über, daß das dogmatische Interesse zum politischen und das politische zum dogmatischen wurde.

Diese Gestaltung der Dinge hatte eine Menge von Motiven. Das eine war die schon erwähnte Stellung des Byzantinischen Patriarchen zum Hof, wodurch er dem Andrang seiner Intriguen und der Verwickelung in dieselben ausgesetzt war; denn, wie gewöhnlich, um den Blick auf die eigentliche Absicht zu verhindern, maskirte sich jetzt der Egoismus mit den kirchlichen Interessen. Der Charakter der Patriarchen belebt dies Verhältniß vorzüglich, inwiefern er sich entschlossen und consequent gegen oder für den Hof, und inwiefern er sich zwischen seinem Recht und der Hofgunst schwankend und unentschieden zeigt. — Ein anderes Motiv war der durch alle Beziehungen des Byzantinischen Staates hingreifende Mechanismus, der in der unangreifbaren Lage der Hauptstadt seine Concentration fand. Die juristischen, finanziellen, ökonomischen und militärischen Angelegenheiten waren so fest geordnet, daß die darin eintretenden Veränderungen im Grunde

nur formell waren und sich weniger auf den Geist der Institutionen, als nur auf den Unterschied der Beamten bezogen. Selbst der Kaiser war unvermögend gegen die systematische Cohärenz, aus deren Selbstständigkeit auch erklärbar wird, wie die Glieder der kaiserlichen Familie mit aller Leidenschaft gegen einander wüthen und Parteien für sich bilden konnten, ohne die Totalität des Staates im Geringsten zu verändern. Dieser Mechanismus der Verhältnisse ließ die Privatleute eine Menge Zeit erübrigen, welche sie auf ihre intellectuelle Bildung verwenden konnten. — Ein drittes Motiv, das theologische Interesse zum vorherrschenden zu machen und das politische von ihm bestimmen zu lassen, lag in der inneren Ermüdung des großen Reiches. Eine glänzende politische Vorzeit, die höchste Kunst und Wissenschaft, lag den Griechen im Rücken; hierin konnten sie nicht mehr Neues schaffen, nur das Producirte reproduciren. Das Christenthum bot aber wirklich ein neues Object von der höchsten Bedeutung dar, in dessen Verherrlichung durch Kunst und in dessen Erkenntniß durch Philosophie der feine und gewandte Sinn sich thätig zeigen konnte. Ist nun auch nicht zu leugnen, daß die theologische Betriebsamkeit oft nichts Anderes als Mode war, so soll doch auch das Tüchtige nicht geschmälert und herabgesetzt werden, was auch damals noch in dem ringsher bedrängten, im Inneren fertigen und abgeschlossenen Leben der Griechen sich entwickelte.

In diesem Zustande verblieb die Griechische Kirche von Theodosius an. Der größte Held dieser Identität des Dogmatischen und Politischen war Justinianus. Späterhin ist die Trennung der Griechischen Kirche von der Lateinischen der Ausdruck, daß die Byzantinische Kirche sich vollendet hat und in die von den Germanen erregten neuen Interessen nicht einzugehen vermag. Schon in den Photinianischen Streitigkeiten war die Scheidung vollzogen; unter Michael Cärularius fand eigentlich nur eine solenne Wiederholung derselben statt, welche die Controverspuncte im Glauben und in der Verfassung beider Kirchen genauer festsetzte. — Die Erweiterung der

Griechischen Kirche durch Einverleibung Slavischer Nationen, besonders der Russischen, hat für ihre Verfassung auch nur eine quantitative und äußerliche, keineswegs eine qualitative Bedeutung gehabt, so wie auch unter der Türkischen Herrschaft im Wesentlichen nichts daran verändert ist. — Eben so wenig ist unter den Secten, welche von der Byzantinischen Kirche sich losgerissen haben, den Maroniten, Jakobiten u. s. w. im Orient eine Umbildung sichtbar; vielmehr beweis't sich in ihnen die ganze Macht der Orientalischen Stabilität.

Zweite Epoche.

Die Geschichte der Römisch-Abendländischen Kirche.

§. 82. Ueberſicht.

Die Griechische Kirche hat sich seit dem zehnten Jahrhundert in sich zurückgezogen. Ihre Geschichte ist beendigt und läßt sich in der Einfachheit ihrer Momente — Einzelheiten, wie überall, ausgenommen — sehr deutlich übersehen. Viel schwieriger ist es, ein richtiges Verständniß von der Geschichte der Römischen Kirche zu erlangen, auch abgesehen von der parteiischen Befangenheit, welche uns Protestanten trotz aller guten Vorsätze hinterrücks dabei zu beschleichen pflegt. Denn die Elemente, welche sich in derselben bewegen, sind mannigfacher und intensiver, als die, von denen in der Byzantinischen Kirche die Bewegung ausgeht, und die Römische Kirche muß in der Geschichte der Christlichen Kirche überhaupt als das negative Moment angesehen werden, welches alle Bestimmungen der Idee verendlichte, aber damit gerade auf das Tiefste in das geschichtliche Leben der Völker einbildete. Die Verendlichung mußte hinterher zurückgenommen werden und aus einem solchen Gegensatz ist die unendliche Elasticität geboren, welche den Abendländischen Nationen ewige Jugend schenkt und sie aus jedem Tode, worin sie versinken, zu neuer unsterblicher Thätigkeit auferstehen läßt. — Die Kürze,

welche wir hier zu beobachten haben, macht uns unmöglich, die Succession der einzelnen Momente so darzustellen, daß der genetische Progreß völlig klar würde; nur aphoristisch können wir die Grundzüge dieser Geschichte entwerfen. — Die erste Bestimmung derselben ist der Kampf des Römischen Bischofs mit den übrigen Bischöfen um die Anerkennung seiner Supre-matie. Die zweite ist der Kampf der Römischen Hierarchie mit dem Germanischen Staat. Die dritte ist der Kampf der Hie-rarchie mit sich selbst. ??

§. 83. a) Kampf der Römischen Kirche um die Hegemonie in der Kirche.

Die Römische Gemeine war von Anfang an sehr mächtig gewesen und hatte durch die Apostel Paulus und Petrus eine große Celebrität und Autorität erlangt, so daß von jeher eine Menge Streitigkeiten auf ihren Bischof zurückgingen, um durch ihn entschieden zu werden. So wurde er von selbst ein Mittelpunct der kirchlichen Angelegenheiten des Abend-landes. Diese Concentration als prämeditirt zu betrachten, dem Cyprianus über seine Darstellung des Centrum unitatis abgeneigt zu sein u. s. w. gehört zu den antihistorischen Miß-griffen, deren wir uns lange genug schuldig gemacht haben. ?? Vielmehr wurde der Römische Bischof nothwendigerweise der erste Bischof der Abendländischen Christenheit. Diese Noth-wendigkeit lag erstlich in den Weltverhältnissen Roms; zwei-tens in der Erwerbung von Grundbesitz; drittens in der Macht der Tradition.

α) Die uralte politische Bedeutsamkeit Roms mußte na-türlich auf die Autorität seines Bischofs zurückwirken, weil er durch sie bereits einen großen Zusammenhang der vielfachsten und einflußreichsten Verbindungen vorfand. Ununterbrochen blieb er thätig, wenn die übrigen Bischofssitze durch die tumul-tuarischen Bewegungen der Völkerwanderung oft in ihrer Wirksamkeit suspendirt wurden. Afrika, Spanien, Gallien, Britannien wurden durch ihre politische Abhängigkeit von Rom in ein erst äußeres Verhältniß zu seinem Bischof hingezogen,

was durch die Continuität der Wechselwirkung nach und nach immer fester und inniger wurde. Der Griechische Patriarch ward in seinem Streben nach Verweltlichung viel unmittelbarer durch die größere Nähe der Patriarchen von Antiochien, Jerusalem und Alexandrien gehemmt, durch die eifersüchtigen Absichten eines üppigen und intriguenreichen Hofes niedergedrückt, durch eine größere Allgemeinheit intellectueller Bildung beschränkt, durch die diplomatische Genauigkeit der Verhandlungen aufgehalten. Dies war bei dem Römischen Bischof Alles anders, der, wenn auch persönlich oft fast zur Nullität herabgebracht, doch in der Unbestimmtheit der entstehenden Staaten, im raschen Wechsel derselben, in der solche Zustände begleitenden Verwirrung aller sittlichen und rechtlichen Verhältnisse und im temporären Untergang der Wissenschaft während der Völkerwanderung ein viel freieres Gebiet seiner praktischen Thätigkeit erhielt. Das Römische Reich des Abendlandes ging unter. Alarich zog durch Rom, Geiserich plünderte es, Theodorich, die Griechen, die Longobarden und zum Theil die Franken beherrschten es nach einander, aber unerschüttert blieb der Stuhl des heiligen Petrus in jeder Zertrümmerung der Weltstadt stehen und erhob sich vom zehnten Jahrhundert an, als das Griechische Patriarchat zugleich mit der Kraft der siechenden Byzanz immer mehr zusammenschwand, auf den Gipfel kirchlicher Herrschaft, so daß selbst Griechische Kaiser sich ihm unterwarfen, welche Unterordnung jedoch der Griechische Klerus nie anerkannte. Dazu kam, daß nach allen Richtungen des Abendlandes hin Missionarien den Typus der Römischen Kirche zu den Germanischen Völkern brachten und so von vorn herein eine abhängige Stellung ihres religiösen Lebens von derselben vermittelten. Die Wirksamkeit der Römischen Bischöfe war im Durchschnitt höchst energisch und die Charaktere eines Leo, Symmachus und Gregorius sind gleichsam vorbildlich für die Geschichte des Papstthums geworden. Nur wenige Züge dieser ausgezeichneten Männer wollen wir zur Charakterisirung ihres Benehmens ausheben. Leo der Erste in der Mitte des fünften Jahrhunderts war äußerst ta-

lentvoll, wie seine Briefe und Predigten bezeugen. Die Manichäer, welche damals vor den in Afrika eindringenden Vandalen in großer Menge nach Italien flohen, verfolgte er eifrig. Als über den Arelatensischen Bischof Hilarius Klagen bei ihm einliefen, wußte er den Kaiser bei dieser Gelegenheit dahin zu bestimmen, daß durch eine Constitution dem Römischen Bischof die ganze Gallicanische Kirche untergeordnet ward. Aus der Geschichte der Eutychianischen Streitigkeiten ist die Anstrengung bekannt, mit welcher sich Leo als durchgreifenden Entscheider darzustellen bestrebte. In der That gewann auch sein Brief über die Vereinigung beider Naturen in Christus ein fast symbolisches Ansehen auf der vierten ökumenischen Synode von Chalcedon, wo die Morgenländischen Bischöfe, um ihre Rechtgläubigkeit darzuthun, ihn unterzeichneten. Auch seine Legaten zeichnete man durch Ertheilung des Vorsitzes aus und sie waren anfänglich tonangebend. Dennoch wurden damals die Rechte des Römischen Bischofs denen des Byzantinischen nur gleichgestellt und diesem die Diöcesen von Thracien, Pontus und Asien untergeordnet. Leo gab dies nicht zu und schloß den Byzantinischen Bischof Anatolius von der Kirchengemeinschaft aus. Anatolius, um dem Hof zu genügen, der in diesen stürmischen Zeiten die Unterstützung des Römischen Bischofs brauchte, mußte sich endlich den Schein geben, als erkenne er seine Abhängigkeit von diesem an, worauf auch Leo den Schein annahm, als sei dies Verhältniß unter ihnen wirklich ein solches. Als Valentinianus der Dritte und Marcianus starben, als Geiserich Rom plünderte, als Timotheus von Alexandrien Leo verdammte und der Griechische Kaiser, Leo der Thracier, zur Aufrechthaltung der Chalcedonensischen Kanonen zu ohnmächtig war, verlor der Römische Bischof zwar fast allen Einfluß auf die Gestaltung der Monophysitischen Streitigkeiten, hatte aber doch noch die Genugthuung, daß der neue Byzantinische Patriarch Gennadius die Verbannung des Timotheus Aeluros bewirkte. — Wenn Leo für die Hervorhebung des Römischen Bisthums vor dem Byzantinischen besonders thätig war, so Symmachus zu Anfang des sechsten Jahrhunderts

für die Unabhängigkeit der kirchlichen Verfassung von der politischen. Unter seinem Vorsitz wurde auf einer Synode die Exemtion des Klerus von der bürgerlichen Gewalt und die Sorge für die Erhaltung der Kirchengüter, über welche nach der Erinnerung des Mailändischen Bischofes Laurentius kein Laie verfügen könne, in einzelnen Gesetzen fixirt; das erstere in Widerspruch mit Odoacer und Theodorich, die keine kirchliche Wahl ohne ihre Einwilligung wollten gelten lassen. Hier zeigte sich also zuerst ein bestimmtes Bewußtsein über die Tendenz, welche der Papst das ganze Mittelalter hindurch verfolgte. — Aber die umfassendste und consequenteste Thätigkeit nach allen Seiten hin entwickelte am Ende des sechsten Jahrhunderts Gregorius der Große, welcher den Gedanken der Einheit der Kirche und ihrer Centralität in Rom ganz entschieden erfaßte. Er knüpfte weitreichende Verbindungen an, mit höchster Besonnenheit eines Jeden eigenthümliche Schwäche wahrnehmend, so daß er die Starrheit der Abendländischen Bischöfe, welche durch den Dreicapitelstreit hervorgerufen war, nach und nach auflös'te und das hier und da verblichene Band vom Glauben an die Autorität des Römischen Bischofes durch häufige Schreiben an den vicarirenden Bischof Leander von Sevilla in Spanien, an den vicarirenden Bischof Vigilius von Arelate im Fränkischen Reich, an die Bischöfe in Afrika u. s. w. wieder auffrischte. In Longobardien ward er durch Agilulfs Gemahlin Theodelinde unterstützt. Das nachbarliche Mediolanum war ganz von ihm abhängig, weil er seinem Bischof Constantius als seinem Freunde selbst zu diesem Amte geholfen hatte. In Illyricum mußte er einen harten Kampf mit dem vom Hof begünstigten Bischof von Salon Maximus bestehen, der endlich nur mit dem Schein der Befriedigung endigte, indem ihn Gregorius durch Uebertragung des Vicariates und durch Beschenkung mit dem Pallium als von ihm eingesetzt darstellen wollte. Noch härter war der Kampf mit Johannes dem Faster, dem Byzantinischen Bischof, welcher in einer Synode den Titel eines ökumanischen Bischofes sich hatte zusprechen lassen. Wie sehr und wie viel er auch dagegen

arbeitete, doch mußte er sich bei seinem Nachfolger Kyriakos damit begnügen, daß sich dieser die Ermahnung, jenen übermüthigen Titel abzulegen, den nicht einmal Petrus, der erste Apostel, geführt habe, gefallen ließ. Da Petrus auch Bischof von Antiochien gewesen, so suchte er gegen den Konstantinopolitanischen den Patriarchen dieser Stadt dadurch mit dem Alexandrinischen zu verknüpfen, daß er Marcus den Gründer der Alexandrinischen Kirche nannte und so einen Zusammenhang zwischen ihr und Petrus vermittelte. — So fest begründete Gregorius die Superiorität des Römischen Stuhles, daß auch die vielen unkräftigen Subjecte, welche ihn während des siebenten Jahrhunderts inne hatten, sie nicht wankend machten.

β) Wir fürchten, mit diesen wenigen Angaben die Grenzen einer encyklopädischen Darstellung vielleicht schon überschritten zu haben, wollten aber doch mindestens die unendlich vielen Beziehungen andeuten, welche in dem Römischen Bisthum zusammentraten und welche im Lauf der Jahrhunderte immer mehr anwuchsen. Eine solche Stellung zur Welt konnte nur durch den außerordentlichsten Verstand lebendig erhalten werden und diesen hat die Römische Curie in so vollem Maaß entwickelt, daß man ihr deswegen die Bewunderung nicht versagen kann. Wenn nun die Mannigfaltigkeit der Berührungen, in denen Rom zu den Staaten und Kirchen stand, an sich schon eine Präponderanz seines Bisthums zur Folge hatte, so war das zweite Moment, wodurch es sich fixirte, die Erwerbung eines eigenthümlichen Grundbesitzes. Dieser wurde ihm durch die Fränkischen Könige zu Theil, denen es sich auf vielfache Weise gefällig gezeigt hatte. Die Krönung Karls des Großen machte den Schluß dieses Verhältnisses aus, indem sie den Römischen Bischof wirklich als Papst, d. h. als denjenigen Bischof setzte, der der alleinige Statthalter Christi auf Erden sei und durch dessen Weihe die Fürsten als die Advocaten der Kirche ihre höchste Berechtigung erhielten. Der Grundbesitz des Kirchenstaates gab dem Papst einen Nachdruck, dessen alle übrigen Bischöfe entbehrten und befähigte ihn sowohl zu größeren Ansprüchen als auch

zu einer strengeren Consequenz, welche für die Organisation der Verhältnisse des Abendlandes äußerst vortheilhaft war. — Die Sage, daß jener Besitz eine Schenkung des Constantinus sei, durch deren Widerlegung derselbe als eine Usurpirung dargestellt worden, ist hierin von eben so untergeordneter Bedeutung, als der Nachweis, daß Karl der Große durch seine Krönung nicht überrascht worden, diese vielmehr schon zuvor mit ihm verabredet gewesen sei.

γ) Der geistige Hintergrund aber, auf welchem die Suprematie des Römischen Bischofs beruhete und der mit dem Fortschritt der Zeit immer gewaltiger wurde, war die Tradition. Im engeren Sinn begreift sie die Ueberlieferung in sich, welche von Christus und den Aposteln auf die Bischöfe der Kirche mündlich übertragen wurde. Im weiteren Sinn umfaßt sie die Aussprüche der heiligen Väter der Kirche, bestimmter den Consensus patrum. Diese Tradition gilt auch der Griechischen Kirche neben der biblischen als das zweite Princip der Offenbarung. Allein erst die Römische Kirche als die ächt historische hat die Tradition zu einem förmlichen System erweitert und erhoben, so sehr, daß sie als Glaubensgrund der biblischen sogar voransteht. Denn daß den biblischen Büchern geglaubt wird, begründet sich nach der katholischen Ansicht auf der Ueberlieferung, welche die lehrende Kirche, also die Bischöfe, der Klerus überhaupt, hierüber besitzen; in der Tradition findet die Bibel ihre Bewährung. Je bestimmter sich nun der eigenthümliche Charakter der Römischen Kirche entschied, je mehr bildete sich bei ihr alles Fortschreiten in der Gestalt eines Rückganges. Alle ihre Institutionen heftete sie an die Vergangenheit; alles Neue war zugleich ein schon Gewesenes; nichts schien aus dem eigenen Denken, aus der Natur der Sache, sondern immer aus dem innigsten geschichtlichen Zusammenhang mit der ältesten Kirche hervorzugehen. Die Kirche war also nicht blos die Eine; sie war nicht blos die Allgemeine und Heilige; sie war auch die Apostolische und stellte sich in jeder Erweiterung nur als Fortsetzung des ur-

sprünglichen Bestandes dar. Diese Form, welche die progressive Bewegung unsichtbar machte und den Anschein der reinsten Unveränderlichkeit herbeiführte, vermittelte sich besonders durch die Tradition, indem sie mit der höchsten Biegsamkeit allen Verhältnissen sich einschmiegte und sie durch ihre Autorität gestaltete. Diese Anwendung der Tradition ist die particuläre Thätigkeit der Römischen Kirche gewesen, denn die Existenz der Tradition an sich kann nicht geleugnet werden, zumal was das Ritual, die Verfassung und Gründung der Gemeinen betrifft. Als Lüge kann man deswegen die Tradition nicht behandeln, nur als Vermischung der eigenen Willkür mit tradirten Bestimmungen, an welche man ohne Kritik glaubte; denn an den Glauben der älteren katholischen Kirche in dieser Hinsicht nicht zu glauben, würde gänzlich unhistorisch sein. Aber durch die fortdauernde Beziehung der Gegenwart auf die Vergangenheit sonderten sich in der Tradition drei Richtungen sehr bestimmt von einander ab, die historische, die constitutive und die exegetische. Die historische enthielt die eigenthümliche Ansicht der Geschichte der Kirche, wie z. B. über die Schenkung des Constantinus. Die constitutive stellte die rechtlichen Verhältnisse der Kirche fest, z. B. den Primat des Römischen Bischofes als des Nachfolgers des Petrus, auf dem der Herr seine Kirche wie auf einem Felsen begründete. Die exegetische bezog sich auf das rechte Verständniß der Bibel, wie es durch die heiligen Väter der Kirche gegeben war, z. B. die Auslegung von der Stelle über die apostolische Macht, zu binden und zu lösen. Daß die Römische Kirche sich hierbei vorzüglich an die Lateinischen Kirchenväter hielt, ist wohl aus der Identität der Sprache erklärbarer, als aus einer Absicht, die liberalere Exegese der früheren Griechischen Kirchenväter, eines Origenes, Theodoret, Chrysostomus u. a. willkürlich zu ignoriren. So mußte sich allerdings ein System traditioneller Bestimmungen entfalten, welches, je mehr die Kirche von ihrer ersten Stiftung sich entfernte, je mehr also die Erinnerung an die früheren Vorgänge erblaßte und je mehr andere Bedürfnisse sich erzeugten, immer greller mit der Gegenwart

in Widerspruch trat und den Widerspruch ihres eigenen Willens gegen sich rege machte.

§. 84. b) Die Entzweiung der Römischen Kirche mit den Germanischen Staaten.

Die allgemeine Stellung Roms, die Ruhe, welche der wenn oft auch angefochtene Grundbesitz für die Persönlichkeit gewährte, die geschickte Benutzung der Tradition, welche einfache und wenige Sätze in's Unendliche hin vervielfältigte, diese Momente vermittelten dem Römischen Bischof seine Hegemonie in der Abendländischen Kirche. Allein von nun an entspann sich sein Kampf mit den jungen Staaten des Abendlandes und in diesem hat die Römische Kirche ihre wahrhafte Größe wie den Genuß ihrer Blüthe gehabt. Das erste Moment, die abstracte Grundlage des Ganzen, wird durch das Kanonische Recht gebildet; das zweite Moment dieser Bewegung ist der Streit um die Investitur zwischen dem Papst und Kaiser; das dritte ist das Uebergewicht der Kirche über den Staat, wie sich dasselbe in den Kreuzzügen offenbart.

§. 85. α) Das Kanonische Recht.

Schon in der Byzantinischen Kirche wurden Sammlungen der rechtlichen Bestimmungen veranstaltet; in der Römischen aber, wo der praktische Sinn vorherrschte, wurde ein viel größerer Accent auf diese Seite des kirchlichen Lebens gelegt. Man kann dies nicht so auffassen, als wenn die Richtung auf das Praktische ein subjectiver Wille des Römischen Bischofs gewesen wäre, um seinem Egoismus Raum zu geben; vielmehr war ein solcher alle geselligen Verhältnisse zergliedernder und ordnender Verstand schlechterdings nothwendig, wenn das Christenthum unter den Germanen eine feste Haltung gewinnen sollte. Denn durch die Germanen trat ein ganz neues Princip in die Geschichte ein, was die Griechische Kirche nur an ihren Grenzen umspielte, ohne in ihrem Inneren wirksam zu werden. Dies ist das Princip der subjectiven Freiheit, was an sich schon dem Christenthum näher steht, als die noch

ganz substantielle Freiheit des Orients oder als die objective der antiken Welt. Dies Princip der Individualität als solcher gab sich seine objective Existenz zunächst in Hervorbringung einer Menge von kleinen Staaten, in denen wiederum jeder Vasall einen besonderen Kreis politischer und rechtlicher Beziehungen, gleichsam wieder einen kleinen Staat umschloß. So zerging das Abendland in eine Zersplitterung particulärer Herrschaften. — Aber nicht nur aus sich entwickelte das Germanische Leben in Burgund, Deutschland, Frankreich, England u. s. f. die größte Mannigfaltigkeit, sondern fand auch schon eine feste und gebildete Welt in Italien, Gallien, Spanien und Britannien, selbst in einem großen Theil von Süddeutschland vor. Römische Cultur, Römisches Recht und Römische Sprache herrschten hier so vor, daß eine Vernichtung derselben unmöglich war. Die Folge war also ein allmäliges Verschmelzen des Germanischen mit dem Römischen, wenn auch die Germanen als die Sieger, wie wir aus ihren Gesetzbüchern sehen, Anfangs zwischen sich und den vorgefundenen Einwohnern eine strenge Scheidelinie zogen. Das Resultat dieses Ineinanderlebens war die Entstehung des Nationalcharakters, den wir jetzt den Romanischen nennen und der sich durch eine, wenn ich mich so ausdrücken darf, helldunkle Färbung auszeichnet, indem durch die Mischung des Germanischen mit dem Celtischen und Römischen das Germanische Element der Individualität äußerlich reizender sich gestaltete. — Wie das Princip der subjectiven Freiheit selbst, wie die Aufnahme einer fertigen Cultur in den Proceß seiner Entwickelung, die vielfachsten Richtungen hervorrief, so endlich das Heidenthum, dem die Germanen ursprünglich ergeben waren. Denn wenn sie auch sehr schnell in die Kirche eintraten, so blieben doch aus der früheren Religion eine Menge von Ansichten, Gewohnheiten und geschichtlichen Traditionen zurück, welche, fest eingewurzelt, erst sehr langsam verschwinden konnten, bei den ausgewanderten Stämmen leichter, bei den daheim gebliebenen, wie bei den Sächsischen und Scandinavischen, schwerer. Eine große Anzahl solcher ursprünglich heidnischen Anschauungen hing

nun mit dem Lehensrecht auf das Engste zusammen und wurde durch dasselbe auch bei den schon zum Christenthum bekehrten Germanen fortgepflanzt.

Gegen diese durch Sittlichkeit, Bildung und Religiosität gesetzte Mannigfaltigkeit verhielt sich die Kirche negativ, indem sie der einzelnen Individualität die Allgemeinheit des heiligen Geistes, der nationalen Vermischung die Einheit der Gemeine, dem Heidnischen das Christliche entgegenstellte. Sie unterdrückte und zerstörte die Elemente der Nationalität, welche sie antraf, nicht auf eine abstracte Weise, wie der Islam, sondern ging im Durchschnitt darauf ein, um sie desto sicherer zu überwinden. Nothwendig mußten sich aus einem solchen Verhältniß eine Menge Regeln ergeben, welche den Willen zu leiten und innerhalb des Christenthums und seiner Universalität zu erhalten suchten. Die Veranlassungen zu solchen Bestimmungen waren unendlich verschieden und entsprangen häufig aus einer gewissen Skepsis über Das, was mit dem Glauben wirklich identisch und was ihm widersprechend sei, wie man dies am klarsten in den Briefen sehen kann, welche der für die Ausbreitung und Fixirung des Christenthums unter den Deutschen so unermüdet thätige Bonifacius mit dem Römischen Stuhl wechselte. Selbst scheinbar kleinliche Dinge, z. B. ob man ein Getränk genießen dürfe, worin ein todtes Thier gelegen u. dgl., sind mit einer Wichtigkeit darin verhandelt, daß man sieht, wie die Kirche zu einer solchen Beaufsichtigung bis in das Detail hinunter genöthigt war, wenn sie ihren Geist rein für sich bewahren wollte. Es kostete viel, bevor die in sich edle aber unbändige und oft noch barbarische Natur der Germanen den Sinn des Christenthums erfaßte. In den alten Formularen, welche bei den Bekehrungen als Glaubensbekenntnisse gebraucht worden sind, kommen viele rohe Laster vor und besonders fehlt die Trunkenheit niemals. — Aus den eigenthümlichen Sitten des Germanischen Stammes hat man sich in dem Kanonischen Recht sehr Vieles zu erklären. So konnte nach dem Deutschen Recht der Mord durch Wehrgeld gebüßt werden, was auf die Pönitenzen und Indulgenzen ei-

nen großen Einfluß übte. So wurde auf der Grundansicht des Deutschen Lebens die Gesetzgebung über die Ehe viel weitläufiger und strenger ausgebildet, als je in früheren Rechtsbüchern geschehen war, weil vordem die weibliche Natur geringer gehalten wurde u. s. w.

Alle diese rechtlichen Bestimmungen gingen zum Theil unmittelbar von dem Papst aus, besonders in den späteren Jahrhunderten; zum Theil waren sie das Product von Kirchenversammlungen. Zu einem Codex dieser Rechte legten die Pseudisidorischen Decretalen den Grund; sie verwandelten zuerst das, was bis dahin mehr als Sitte und geltende Lebensansicht bestanden hatte, durch ihre Aufzeichnung in die Form des Gesetzes. Auf diesem Wege bildete sich das Kanonische Recht immer mehr zu einem System aus. Wurde es nun auch seit dem Decretum Gratianum durch die fortlaufenden Sammlungen der Kanonen zu einer breiten unförmlichen Masse, so arbeitete dagegen auch die Jurisprudenz seit dem zwölften Jahrhundert beständig daran, die Uebersicht über das neu Hinzukommende und über seinen Bezug auf die früheren Statuten zu erhalten.

§. 86. β) Der Kampf um die Investitur.

Das Princip des Kanonischen Rechtes war die Souverainetät des Römischen Bischofes, oder allgemeiner ausgedrückt, die Souverainetät der Apostolischen Kirche, so daß von ihr als dem letzten Grunde jede andere Berechtigung ihre Sanction zu entnehmen hatte. Sie war als das Reich Gottes selbst die erste Macht auf Erden; der Staat als ausgehend von der Particularität der Nationen war nur die secundäre Macht. Durch das Germanische Lehenswesen wurde die Kirche von ihrer idealen Haltung in die ganz weltliche Tendenz hinabgezogen, ihre Einheit schlechthin äußerlich darstellen d. h. sich selbst als Staat setzen zu wollen. Die schon in der Griechischen Kirche angelegte Sonderung der Kirche in den Unterschied der Laien und Kleriker (ὁ κληρος του θεου) war in der Abendländischen Kirche durch ihre Opposition gegen ein ungebildetes Heiden-

thum, so wie durch das Vorwiegen der praktischen Thätigkeit viel schärfer geworden; die lehrende und die belehrte, die active und passive Kirche hatten sich zu eigenen Kreisen von einander geschieden.

Diese Trennung war unstreitig für die Befestigung des Christenthums nothwendig, um auf eine unzweideutige und bestimmte Weise allem nicht Christlichen entgegenzutreten. Allein durch die Stellung, welche der Klerus im Fränkischen Reich erhielt, begann diese Differenz auf eine Weise sich zu lösen, die ihrem Begriff ganz unangemessen war. Die Geistlichkeit wurde hier nämlich mit der weltlichen Aristokratie durch die Beneficialverhältnisse ganz identificirt und verlor in dem lebhaftesten Interesse an allen politischen Conjuncturen das kirchliche Bewußtsein im höchsten Grade. Die geistlichen Würden erschienen darum vielmehr als weltliche, denn als geistliche. Indem nun die Kirche auf solche Weise in Verfall gerieth, schlich sich überall, selbst in Rom, das Verfahren ein, die kirchlichen Aemter zu erkaufen. Die Tüchtigkeit der Canditaten, ihre Befähigung durch Sittlichkeit und Wissenschaft, wurde immer gleichgültiger und die Habgier immer allgemeiner. Solche Erwerbung geistlicher Stellen durch Kauf und Bestechung war die Simonie. Mit ihr hing auf das Genaueste das Recht der Investitur zusammen, welches die Fürsten in ihren Staaten übten und die Bischöfe bei der Einsetzung durch die Uebergabe des Ringes und Stabes feierlich ordinirten, wie es dem Lehnsherrn in Beziehung auf seinen Lehnsmann zukam. Und etwas Anderes als Vasallen waren die Bischöfe nicht. So verweltlichte sich der Charakter der Kirche durch die Gemeinheit der Simonie von Unten hinauf, wie durch die Macht der Fürsten von Oben herab.

Dieser Zustand erregte den Gedanken, die Degradation der Kirche dadurch zu annulliren, daß sie als ein von aller weltlichen Beziehung in sich völlig unabhängiger Staat sich fixirte. Dies war der Begriff der Hierarchie. Nicht ein Kaufpreis sollte die Besetzung eines geistlichen Amtes be-

wirken, sondern die ihm angemessene Bildung; nicht der Fürst sollte die Bischöfe belehnen, sondern der Papst als des Petrus Nachfolger und als Christi Statthalter; d. h. die Kirche wollte den Staat von sich abhängig machen, weil sie das Güterwesen, zu dessen Besitz sie durch die Germanische Lehnsaristokratie gelangt war, ihrer Reinheit wegen aufzugeben keineswegs im Sinn hatte.

Der nun den Gedanken einer absoluten äußeren Selbstständigkeit der Kirche faßte, der sie ihrer Versunkenheit in barbarischen Luxus entreißen, der die elende Geschäftigkeit der Simonie vernichten und eine durchgreifende Heiligung des christlichen Lebens verbreiten wollte, das war Gregorius VII. Er konnte seinen Plan, wenn man die factischen Verhältnisse erwägt, die ihn bedingten, nur auf eine äußere Weise zu realisiren suchen und diese Aeußerlichkeit ist das Mangelhafte, wodurch er gleich Anfangs mit seiner Absicht in Widerspruch gerieth. Zunächst setzte er den Cölibat des Klerus durch. Die Griechische Kirche gestattet den Geistlichen die Ehe; ihre Einschränkungen haben nur den Zweck, die thierische Seite der Ehe daniederzuhalten. Das vom Orient auswandernde Mönchsleben hatte die Abstraction von der Ehe zu einem hohen Werth erhoben. Für die höheren Kleriker war die Ehelosigkeit längst schon ein Herkommen. Diese Elemente fand Gregorius vor und erhob das, was bis dahin vielfach Sitte und öffentliche Meinung gewesen war, trotz der Protestation vieler Geistlichen, zur Kraft des Gesetzes. Seine politische Absicht war dabei, den Klerus von aller nationalen Anhänglichkeit zu entkleiden, um ihn dem ungetrübten Interesse der Kirche zu gewinnen. Denn die Familie ist es, welche den Mann unmittelbar an den Boden, an seine Heimath, an sein Volk fesselt. Wo daher diese Pietät des häuslichen Daseins ganz und gar fehlt, da ist die Thätigkeit auf jeden Fall ungebundener und rücksichtloser. Der Cölibat stellte den Geistlichen ganz frei, entfremdete ihn jeder besonderen Volksthümlichkeit und ließ ihn ohne Weiteres empfinden, daß er in eine Sphäre sich begeben habe, welche durch die Na-

tur ihres Zweckes die absolute Entsagung von der Welt fordere. Eine Concentration, ja eine momentane Spannung und Erhebung der Kirche wurde also durch den Cölibat bewirkt; seine negative Seite, Hurerei und Unzucht aller Art, entwickelte sich erst später bis zur widrigsten Abscheulichkeit, welche die Aufhebung eines solchen Gesetzes zur Pflicht machte.

Wenn nun Gregorius die Anerkennung des Cölibates durchsetzte, weil einerseits eingerissene Sittenlosigkeit und andererseits Gewohnheit und öffentliche Meinung dieselbe vorbereitet hatten, so gelang es ihm mit der Erringung des Investiturrechtes nicht eben so, wenn er auch auf der bekannten Römischen Synode einen Eid entwerfen ließ, der die Bischöfe in der That von allen Verpflichtungen gegen ihre weltlichen Lehensleute entband. Sondern durch die Verwickelung der Rechte mit dem Grundbesitz wogte der Kampf um die Souverainetät zwischen Reich und Kirche noch Jahrhunderte hindurch und erfüllte vorzüglich das Zeitalter der Hohenstaufen, insofern durch dies edle Geschlecht die Idee des Kaisers eben so stolz und hochsinnig aufgefaßt wurde, als durch Gregorius der Gedanke des Papstthums ergriffen war. Hier also von beiden Seiten Intelligenz; hier irdische Gewalt; hier Kraft der Gesinnung; hier Ausdauer der Kraft und tausendfach genährte Collision, wie in der Entzweiung der Guelfen und Ghibellinen.

§. 87. γ) Das Uebergewicht der Hierarchie über den Staat.

Wir haben früher gesehen, wie in der Griechischen Kirche die Durchdringung des kirchlichen, eigentlich dogmatischen Interesses mit dem politischen den Schluß ihrer Geschichte ausmachte. In dem Gang der Römischen Kirche ist dagegen das Resultat ein Auseinandertreten der kirchlichen und politischen Interessen. Die Hierarchie als die Verwirklichung eines wahrhaft kirchlichen Staates erscheint deswegen hier nur als ein Moment, als ein Durchgangspunct für die Bildung der Freiheit, welche nie an und für sich durch sie allein bestimmt wurde, wie in Orientalischen Hierarchieen der Fall gewesen.

Die Kirche konnte sich daher nie absolut in sich abschließen, sondern hatte die Verfassung des Reiches immer neben sich. Der Culminationspunct ihrer hierarchischen Form fällt in die Zeit ihres Kampfes mit den Deutschen Kaisern, in die Zeit der Kreuzzüge. Denn in den Kreuzzügen kämpfte das Christliche Abendland für keinen anderen Zweck als für die Anerkennung seines Glaubens. In dem Römischen Zeitalter war dieser Kampf mehr in die Stärke der Geduld verlegt. Die Bürger Eines und desselben Staates standen durch die religiöse Spannung in Conflict mit einander und die von der Regierung ausgehende Verfolgung traf mehr Einzelne. Jetzt aber stellte sich eine fremde Religion in der abgeschlossenen Gestalt eines erobernden Volkes der Christlichen Kirche und ihren Völkern entgegen, so daß der Streit sich als offener Krieg ankündigte. Die dogmatischen Beziehungen, welche darin involvirt lagen, werden wir im dritten Abschnitt dieser Abtheilung kennen lernen. Hier ist nur festzuhalten, daß das negative Verhältniß des Islam zum Christenthum dies selbst in sich so zurückdrängte, daß es, um seinen Bestand zu sichern, sich nach Außen wenden mußte. Die mannigfaltigen Anknüpfungen dieses Kampfes, nämlich die Wanderungen zum heiligen Grabe, die Empfindung, daß es der Christen unwürdig sei, eine solche Reliquie fremder und ungläubiger Macht unterworfen zu lassen, die merkantilischen und politischen Interessen, welche Viele zur Theilnahme bestimmten, verschlangen sich doch endlich in die Aufgabe, gegen den vordringenden Islam die Selbstständigkeit und Freiheit der Christlichen Kirche zu erhalten und ein Schicksal von ihr abzuwenden, wie sie in Spanien es ertragen mußte. Jerusalem, wo die Christliche Religion gestiftet war, mußte daher nicht blos der geographische, sondern auch der geistige Mittelpunct der ganzen Bewegung werden, welche unstreitig die Periode des Christlichen Heroenthums gewesen ist, von den Karolingern an bis auf Ludwig den Neunten hin. Da nun die Fürsten und ihre Lehensträger nicht für einen unmittelbar politischen, vielmehr für den höchsten Zweck der Kirche und des geistlichen Lebens stritten, so war natürlich, daß auch die Kirche

hauptsächlich als das aufregende und organisirende Princip der Kreuzzüge erschien. Deutlicher als je ward die weltliche Tapferkeit nur Organ des Glaubens und alles Politische nur Mittel für das Reich Gottes, was unter solchen Bedingungen immer klarer als Hierarchie auftreten mußte. Der Papst als Repräsentant der Kirche ordnete sich deswegen den Kaiser, die Fürsten überhaupt als solche unter, denen er mit absoluter Nothwendigkeit die Vertheidigung der Kirche und ihrer Freiheit übertragen müsse. Diese Nothwendigkeit wurde auch von Seiten des Staates so sehr anerkannt, daß die geistlichen Ritterorden daraus hervorgingen, ein Institut, welches die Anforderungen der Kirche mit denen des Staates in einer äußerlich beschränkten Form zu verknüpfen suchte, aber durch seinen Untergang bewies, daß eine äußere Einheit beider Sphären unmöglich sei. Die Griechische Kirche, obwohl sie für die Kreuzfahrer die Vermittlerin machen mußte, theilte dennoch die Begeisterung, welche sie beseelte, keineswegs und zeigte ein schwankendes Verhalten.

§. 88. c) Die Entzweiung der Hierarchie mit sich selbst.

Die Römische Kirche hatte nun die Gliederung ihrer Verfassung vollständig entfaltet. Die Laien hatten ihr bestimmtes Gebiet abgegrenzt erhalten; die Bischöfe hatten endlich dem Römischen die Suprematie zuerkannt und bewährten diese Anerkennung durch die Reise nach Rom nicht nur, um von dort sich das Pallium zu holen, sondern auch durch Steuern, die sie nach und nach zu entrichten anfingen (Indulgenzen und Annaten); und selbst die Fürsten huldigten der Souverainetät des Papstes. Dispensationen zu Heirathen in kirchlich verbotenen Graden der Verwandtschaft wurden von ihm erbeten; die doppelte Bedeutung des hohen Klerus als Würdenträger der Kirche einerseits und als Vasall andererseits verwickelte das weltliche Interesse unaufhörlich mit dem geistlichen; der Deutsche König ließ sich auf seinem Römerzuge vom Papst zum Römischen Kaiser krönen; Excommunication und Interdict waren

noch energisch genug, um die Völker zu schrecken. Dazu kam, daß der Papst wirklich der stärkste Anhalt für die Entwickelung der Freiheit war, indem er zwischen den politischen Gegensätzen als der allgemeine Vermittler dastand. Jedes unterdrückte Recht wendete sich an ihn, der an sich über alle endliche Bedingungen erhaben schien. Allein alle diese schönen Verhältnisse fingen allmälig an, ihre Einseitigkeit zu offenbaren und im Lauf ihrer Ausbildung in das Gegentheil ihrer ursprünglichen Geltung überzugehen. Dieser Proceß des Unterganges der Hierarchie ist die factische Widerlegung ihrer Anmaßung, sich für die einzige und ausschließende Form der Christlichen Kirche zu geben. Die besonderen Momente dieser Entwickelung sind die Entstehung der Bettelorden; die Verlegung des Päpstlichen Stuhls nach Avignon und der Conflict der päpstlichen Souverainetät mit den Ansprüchen der allgemeinen Concilien.

§. 89. α) Die Bettelmönche.

Wir haben in dieser Uebersicht das Mönchthum noch nicht erwähnt, weil es erst im dreizehnten Jahrhundert zu seinem höchsten Glanze gelangte. An sich ist die Idee des Mönchthums der Christlichen Religion als solcher so wenig eigenthümlich, daß man im Gegentheil behaupten muß, daß es noch als ein Orientalisches Element von dem wahrhaften Christenthum überwunden werden mußte. In den Morgenländischen Religionen zieht sich das Mönchthum durchgreifend hin, weil hier der Geist die verschiedenen Momente seines Lebens noch so erst producirt, daß er sie in getrennte Massen auseinanderwirft. So enthält nun das Mönchthum nichts Anderes als das negative Moment der Lossagung vom Endlichen um des Unendlichen willen. Diese Bestimmung ist ein Moment aller Religion. Das Mönchthum faßt aber dasselbe nicht so auf, wie es dem Begriff der Religion gemäß ist, sondern stellt das Endliche ganz abstract auf die eine, das Unendliche eben so abstract auf die andere Seite. So entäußert es sich des Endlichen, weil es ihm, in das Unendliche aufgenommen zu werden, versagt,

nur auf äußerliche Weise. Es macht das Endliche, was es mit Recht für ein in sich Richtiges anerkennt, zu etwas Unüberwindlichem, dessen Widerspruch der Mensch nicht auflösen, dem er nur durch Flucht und Tod entgehen könne. So verkehrt es sich selbst seine Absicht, das Endliche nicht zu achten und steigert es zu einer übertriebenen Wichtigkeit. Der Sinn der Christlichen Religion, nur dem Geist und seiner Wahrheit zu leben und das Irdische diesem absoluten Zweck als Werkzeug zu subordiniren, wurde daher in die dürftigen Gelübde des Gehorsams, der Keuschheit und der Armuth zusammengedrängt. Das eigentliche Leben des Mönchthums wurde dadurch auf eine peinliche Selbstbeobachtung reducirt, weil die Idee, keinen eigenen Willen, keinen Leib und keinen Besitz zu haben, fortwährend durch die Nothwendigkeit des Selbstwollens, durch die Unleugbarkeit der Natur, durch das Unwillkürliche der Habe angefeindet wurde. Hieraus entspann sich späterhin, um einer solchen Entzweiung einiger Maaßen zu entgehen, der größte Selbstbetrug. — Die Mönche der Griechischen Kirche haben noch ganz die feierlich stumme und stumpfe Haltung der Morgenländischen Ascetik überhaupt. Das Abendland veränderte den starren Mechanismus durch größere Thätigkeit. Die Regel des heiligen Benedict, welche zunächst in der Lateinischen Kirche das Mönchthum organisirte, trieb zu leiblicher wie geistiger Beschäftigung an und suchte dadurch jenem entsittlichenden und zerschlaffenden Versinken in ein thatloses Brüten zu begegnen, was mit dem Namen der Akedia, eines Ekels vor aller Lebendigkeit, bezeichnet wurde; eine Krankheit, die bei den Mönchen gar nicht selten war. Durch die Opposition gegen das Germanische Wesen blieben auch die Klöster vom achten bis eilften Jahrhundert hin rührig und waren an vielen Orten für die Agricultur sehr thätig; ein Verdienst, was — wie so Manche thun — jetzt noch als Grund für die Conservirung des Mönchthums aufzuführen, lächerlich ist. Allein von da an versanken sie immer mehr und weckten durch diesen Verfall die Sehnsucht auf, die Idee der Weltentsagung wiederum in voller Reinheit darzustellen. Diesen

Gedanken faßten beinahe gleichzeitig der Spanier Dominicus und der Italiener Franciscus. Mit der tiefsten und aufrichtigsten Begeisterung, mit eben solcher Leidenschaft als praktischer Besonnenheit, stifteten sie die nach ihnen benannten Mönchsorden, welche sie der Erde völlig entfremden wollten. Weiter, als hier der Mensch aller Endlichkeit sich entschlagen sollte, konnte man nicht gehen, und nur die Trappisten können durch die Verwandlung des lebendigen Daseins in ein Grab als ein grobes Extrem dieses Extrems angesehen werden. In der Zerrissenheit des dreizehnten Jahrhunderts wurden Tausende für dies strenge Mönchthum zum glühendsten Eifer entflammt und erwarben den Orden in Kurzem eine solche Menge Bekenner, daß sie eben durch dies Glück ihre Reinheit einzubüßen anfingen. Denn von Seiten der Hierarchie, welche dadurch eine weitreichende Macht erlangte, wurde den Orden eine solche Menge Immunitäten ünd Privilegien gegeben, daß die älteren Verzweigungen des Benedictinerordens nicht blos sich beleidigt fühlten, sondern daß auch die Dominicaner und Franciscaner gegenseitig in Eifersucht geriethen und einander argwöhnisch bewachten. Die Universitäten gaben durch die Rivalität der Lehrer eine bequeme Form, das Ordensinteresse zu verfolgen, und so mußte der Papst erkennen, daß die Orden allerdings eine Consolidation der Hierarchie, aber auch eine Gewalt gegen ihren Souverain seien. Keinen durfte er vorziehen, wenn er nicht den anderen damit gegen sich empören und von seinen Interessen abwendig machen wollte; diese Beschränkung wuchs immer mehr, je mehr die Orden an Macht zunahmen und so als eine eigene Hierarchie innerhalb der katholischen dem Papst gegenübertreten konnten. Wir sehen hier also eine vielfache Entzweiung, nämlich der Bettelmönchsorden mit den übrigen Mönchsorden; sodann der Bettelorden unter sich; ferner der Bettelorden mit dem Papst. Hierzu kam noch die innere Entzweiung eines jeden Ordens für sich durch den Gegensatz der stricten und laxen Observanz. Diese ward besonders dadurch genährt, daß viele Laien gegen leicht zu erfüllende Bedingungen Theilnehmer an den geistli-

[illegible]

chen Segnungen, mit denen die Orden vom Papst überhäuft wurden, sein konnten, ohne doch selbst die Ordensgelübde zu übernehmen.

§. 90. β) Das Schisma.

Die Benedictiner hatten besonders durch ihr stilles Klosterleben gewirkt. Die Bettelmönche verflochten sich mit allen Classen der Gesellschaft, als Prediger, als Universitätslehrer, als Gesandte. — So war auch der Römische Papst aus seiner einfachen Haltung durch die vielfältigen Berührungen, in welche er während der Zeit von Karl dem Großen bis auf den Untergang der Hohenstaufen getreten war, zu einer Universalität des Verkehrs übergegangen, die ihm die Bewahrung seiner Souverainetät immer schwieriger machte. Gerade das Erlöschen des Staufenschen Hauses, statt ihn zu fördern, war ihm ungünstig, weil er sich mit Frankreich zu tief eingelassen hatte. Es war der größte Mißgriff, daß Clemens sich dazu verstand, Avignon zur päpstlichen Residenz zu machen. Denn wenn gleich der Deutsche Kaiser keinen festen Hof zu haben brauchte, weil der Hof immer um seine Person war, so verhielt es sich doch mit dem Papst anders. Seine unmittelbare politische Geltung fand er nur in seinem eigenthümlichen Gebiet; durch den permanenten Aufenthalt in einem anderen Staat erkannte er stillschweigend eine Abhängigkeit von demselben an; die Gewalt unendlich erhabener Erinnerungen, die ihn zu Rom umschwebte, mangelte in Avignon, und die würdevolle Hoheit fing an, in heitere Gelage und prächtige Geselligkeit sich umzuwandeln, die viel Geld kosteten und den Grund zu niederem, habsüchtigem Begehren legten, was bis zur Reformation sich beständig steigerte. Statt daß er vordem zwischen dem südlichen und nördlichen Italien bald hier bald dort den Ausschlag gegeben und durch solche Vermittelung sich selbst emporgehoben hatte, schien ihm der Kirchenstaat ganz verloren zu gehen. Denn das Studium der alten Geschichte und Philosophie, das im vierzehnten Jahrhundert in Italien mit größtem Eifer begann, erweckte auch in Rom den Gedanken einer

Restauration der alten republicanischen Verfassung und zog durch die Versuche ihrer Realisirung viele Unruhe nach sich. Es konnte nicht ausbleiben, daß die Parteien zu Rom einen eigenen Papst erwählten, den sie allein als den rechtmäßigen anerkannten, weil er wirklich auf dem bischöflichen Stuhl des heiligen Petrus nachfolge. Dagegen mußte sich der Avignonsche Papst erklären und den Römischen als einen Pseudobischof anathematisiren, was ihm dieser eben so vergalt. Dieser mit der größten Heftigkeit geführte Streit der Gegenpäpste zerrüttete die päpstliche Autorität überhaupt im höchsten Grade.

§. 91. γ) Auflösung der unbedingten päpstlichen Autorität durch die allgemeinen Kirchenversammlungen.

Die Entzweiung der Hierarchie durch die Verdoppelung des Papstes — das vorzugsweise so genannte Schisma — war also das Resultat der Verlegung des päpstlichen Stuhles nach Avignon. Da nun die Einheit der Kirche nicht mehr persönlich repräsentirt wurde, suchte sich die Kirche aus dem Widerspruch mit sich durch eigene Opposition zu retten und erwählte selbst auf der Synode zu Pisa einen Papst; denn an der Nothwendigkeit des Papstthums als solchen zweifelte man noch nicht. Allein, indem weder der Französische noch der Italienische Papst ihre Ansprüche, anerkannt zu werden, aufgaben, so existirten nun statt zweier Päpste sogar drei. Daher beschäftigten sich die folgenden großen Synoden zu Costnitz und zu Basel mit der Untersuchung der Frage, ob der Papst über dem Concil oder ob das Concil über dem Papst sei, d. h. ob die Form der Kirche nothwendig eine aristokratische oder in jenem Fall eine monarchische sein müsse? Die Synoden waren in sich einstimmig, daß die in ihren Bischöfen und Lehrern versammelte Kirche die wahrhaft souveraine Macht sei, welcher der Papst sich unterordnen müsse; eben so einstimmig waren sie über die Vernichtung der Gegenpäpste; eben so einstimmig über eine Verminderung des Luxus der Päpste, über eine Verän-

derung ihres finanziellen Systems (zur Abschaffung der Annaten, Reservationen, Exspectationen u. s. w.) und über eine geistige Wiedergeburt des Klerus. Diese Forderungen der Zeit lagen zu offen da, als daß sie hätten ignorirt oder mißverstanden werden können und viele ausgezeichnete Männer entwickelten die vortrefflichste Kritik des traurigen Zustandes der Kirche. Aber in der Ausführung der gefaßten Beschlüsse verlor man sich wieder von den aufgestellten Ansichten, weil die Repräsentation der Kirche zu ungleich war und stete Schwankungen statt fanden, in welcher Weise abgestimmt werden solle. Die Nationen sollten einzeln zählen; in sich selbst aber nach Köpfen abstimmen, da doch von manchen Ländern z. B. von Schweden überhaupt nur wenige Geistliche da waren. Genug es zeigte sich, was wir schon oben §. 80 bemerkten, daß die allen Synoden nothwendige Form, durch Majorität der Stimmen zu entscheiden, bei der jetzigen Ausdehnung und geschichtlichen Mannigfaltigkeit der Kirche nicht mehr durchführbar sei. Allein eben so wenig war fernerhin die Infallibilität des Papstes wahrhaft bestehend. Bonifacius war der letzte ächte Papst. Diese Ansicht kann parador und unwahr erscheinen, wenn man bedenkt, wie der Papst im Laufe des funfzehnten Jahrhunderts durch Concordate z. B. durch das Wiener sich emporhalf; wie gerade in dieser Zeit der äußere Glanz des Römischen Stuhls auf das Höchste stieg und, um mit Wenigem Viel zu sagen, wie ja auch jetzt noch der Papst existirt. Aber zwischen Existenz und Existenz ist ein großer Unterschied. Alle Päpste nach Bonifacius dem Achten, der eigentlich durch seinen Grimm über Philipp den Schönen getödtet wurde, leben ihr Dasein mehr aus der Erinnerung an die früheren großen Päpste, an einen Innocentius den Vierten, Gregorius den Siebenten und Gregorius den Großen, als daß sie ein Gefühl der Productivität hätten. Sie bestätigen noch Orden, sie ertheilen noch Prärogative, sie sprechen noch Interdicte und Bann aus, sie fordern noch zum Kampf auf gegen die Türken, sie führen noch dieselbe salbungsreiche Sprache u. s. f., aber Alles das ist, gegen den Maaßstab

des Mittelalters gehalten kleinlich und mehr eine formelle Fortsetzung heiliger Gewohnheit. Der Papst des Mittelalters hatte wirklich die Bedeutung, daß, was die Substanz der Kirche ausmachte, in ihm als Subject existirte. Wie Ludwig der Funfzehnte sagen konnte: moi, c'est l'état! so auch der damalige Papst: Ich, bin die Kirche. Der Begriff, daß es so sein solle, blieb auch noch späterhin, war aber durch die Kritik jener Kirchenversammlungen, die nach ihrem eigenen Ausdruck eine Reformation in Haupt und Gliedern beabsichtigten, sehr geschwächt. Die kleinen Vortheile, welche der Papst durch Ueberredung und Pfiffigkeit seiner Legaten bald hier bald dort zu erlangen wußte, wiegen den Untergang des Glaubens an ihn nicht auf, der sich immer mehr und mehr verbreitete, bis er in der Deutschen Reformation sonnenklar hindurchbrach, als Hurerei, Völlerei, Nepotismus, Intrigue, das raffinirteste Finanzwesen an dem päpstlichen Hof ihr Extrem erreicht hatten.

Dritte Epoche.

Die Geschichte der Protestantischen Kirche.

§. 92. Ueberſicht.

Der Grundgedanke der Römischen Kirche, welcher sich durch alle ihre Institutionen hinzieht, ist die Verwirklichung der Katholicität in äußerlicher Weise. Durch dies Bestreben entsteht ihr juristischer und politischer Charakter, der nothwendig ausschließend sich verhalten muß. Wo sich daher innerhalb ihres äußeren Terrains Bewegungen zeigen, welche einen Drang nach eigener Freiheit verrathen, muß sie ihre Unterdrückung bewirken, wenn sie nicht die Kette des hierarchischen Verbandes einer Verletzung Preis geben will. Wir bemerkten §. 87, wie die Entgegensetzung des Mohamedanismus auf die Abschließung und Vollendung der Hierarchie wirkte. Eben so geschah dies durch die Unterdrückung der Häretiker des Mittelalters, insbesondere der Albigenser, als gegen welche Kreuz-

züge geführt und Inquisitoriate gestiftet wurden. Der Aufstand der Hussiten war die erste große Regung eines selbstständigen Nationalgefühles gegen die Kirche, was die Nothwendigkeit einer Emancipation der Völker von der Hierarchie unwiderleglich verrieth. Die Hierarchie hatte den Nationen durch das Christenthum den Begriff der Freiheit gegeben; als sie ihn begriffen hatten, mußten sie eben deswegen der Hierarchie entsagen; sie ward nun zur unangemessenen Form, so sehr sie vorher genügt hatte. Denn zuvor war die Hierarchie die Form der geistigen Allgemeinheit, welche den verschiedenen Völkern das Gefühl einimpfte, daß die Nationalität für sich keineswegs der Zweck der Geschichte sei, sondern daß jeder besondere Volksgeist als ein negatives Moment seine Wahrheit nur in dem göttlichen Geist habe, der gegen die nationalen Differenzen indifferent sich verhält. Indem die Kirche aber eine äußerliche Begränzung suchte, verzog sich ihre Universalität selbst zur Particularität; die Hierarchie enthüllte ihren inneren Widerspruch gegen die Idee der Christlichen Religion durch offene äußere Entzweiung mit sich; die Kirchenversammlungen konnten kein Resultat erringen, das einer unumwundenen Anerkennung der ganzen Kirche sich erfreuet hätte. So gingen denn die Völker in sich selbst zurück. Da sie jedoch mit dem Christlichen Glauben den Begriff der wahrhaften Freiheit einmal in sich aufgenommen hatten, so konnte die Hervorkehrung der Nationalität nie wieder eine Rückkehr zu dem antiken Standpunct werden, sie, das Besondere, wie das Allgemeine selbst zu behandeln. Vielmehr wenn die Römischkatholische Kirche jetzt aus ihrer Einheit in die Vielheit der besonderen Landeskirchen auseinandertrat, so war die Nationalität nur das Mittel, die Verfassung der Kirche aus ihrer Verwirrung und Verknechtung zu erlösen. Dies konnte nicht anders als durch Bildung kleinerer Kreise geschehen. Die Grundlinien derselben wurden aber auf die natürlichste Weise durch die Nationalität angegeben, ohne daß dadurch die Christliche Religion in die Besonderheit der Völker versunken wäre. Diese Auflösung der Katholischen Kirche läßt sich der

des Deutschen Reiches in die Hervorbildung besonderer Staaten vergleichen, wodurch die Freiheit mehr gewonnen als verloren hat. Es ist gewöhnlich der abstracte Gedanke der Einheit, welcher das oberflächliche Nachdenken so bezaubert, daß es die Nothwendigkeit und den Werth des Unterschiedes darüber vergißt und ihn fanatisch aufzuopfern entschlossen ist. Wie nun aber der Gedanke eines allgemeinen Deutschen Kaisers (Maximilian war es noch nothdürftig) für die jetzt bestehenden Verhältnisse ganz leer ist, so auch der Gedanke einer Restauration der hierarchischen Form der Kirche, wo dieselbe einmal verschwunden. Denn was sich *überlebt* hat, ist nicht wieder zu beleben, möge auch die Mumie mit dem Schein des Lebens noch so lange erhalten werden. Ueberlebt aber hat sich in der Geschichte Alles, was das in ihm schlummernde Resultat zum Dasein erweckt hat und so über sich selbst hinausgegangen ist. Dies Spätere ist dann das wirklich Lebendige, weil es das progressive Element enthält; das Frühere, aus welchem es freilich herkommt, ist das Todte und Abgestorbene; seine Seele ist in verklärter Gestalt in dem Anderen wiedergeboren. Wir erinneren hier an das, was wir Oben über das Verhältniß des Judenthums zum Christenthum gesagt haben, daß dies der Grund von jenem, nicht jenes der Grund von diesem sei; ein Satz, der Vielen auf den ersten Anblick ganz widersinnig scheinen mag und der doch so wahr ist. So ist auch der Protestantismus das ächte *Resultat* der Römischen Kirche, der Grund, in welchen sie übergegangen ist. Allerdings ist es nun viel schwerer, in der unendlichen Vielgestaltigkeit des Protestantismus die geistige Einheit zu erkennen, als in der Katholischen Kirche die äußere Identität des Hierarchischen aufzufassen; allein um jener Mannigfaltigkeit willen an seine Einheit, um jener Freiheit willen an seine Kirchlichkeit zu zweifeln, ist eine Verkennung seines Wesens. — Die näheren Bestimmungen, welche in der Protestantischen Kirche als ihre Geschichte sich bis jetzt entwickelt haben, sind erstlich, daß sie ihren Begriff im Unterschiede von der Katholischen Kirche feststellte; zweitens, daß sie ihre politische Gleichstellung mit

derselben erkämpfte; drittens, daß sie ein Streben zur Neutralisirung der in ihr selbst noch uneinigen Elemente entfaltete.

§. 93. a) Begriff der Protestantischen Kirche.

In der ersten Periode der Geschichte der Christlichen Kirche sahen wir, daß sie zunächst vom Römischen Staat die Anerkennung ihres Bestandes zu erkämpfen hatte; in der zweiten, daß die von Rom aus sich verbreitende Hierarchie vom Griechischen Patriarchat und von dem Germanischen Staat die Anerkennung ihrer Autokratie erstritt; eben so hatte nun der Protestantismus von der Katholischen Kirche seine Anerkennung zu erringen. Aber weil er in der bestehenden Kirche durch Widerspruch gegen sie sich bildete, so mußte er zuvörderst seinen Begriff mit Klarheit und Bestimmtheit erfassen. Dieser Act war bereits durch frühere antihierarchische Bewegungen, durch die Waldenser, durch Wikleff, Huß u. A., besonders auch durch das große Basler Concil eingeleitet; aber erst mit der Deutschen Reformation, wie sie durch Zwingli und Luther sich gestaltete, erreichten diese Tendenzen ihre Concentration, weshalb man sie auch wohl, obschon etwas zu äußerlich, als Vorläuferinnen der Reformation bezeichnet hat. Dies Werden des Protestantismus darf man nicht vergessen, um seinen objectiven Charakter zu würdigen und den Schein von ihm zu entfernen, als ob er aus der Ansicht und dem Willen nur Einzelner hervorgegangen sei: ein Fehler, dessen sich viele Darstellungen schuldig machen, welche auf die Individualität der vorzugsweise so genannten Reformatoren einen übertriebenen Accent legen. Der Protestantismus hat seine Wurzel, von Außen angesehen, in dem nördlichen Europa; der Katholicismus im südlichen; von Innen her ist er aber das Product des Katholicismus dadurch, daß derselbe in seiner Vollendung der Idee des Christenthums widersprach. Dieser Widerspruch erzeugte die Entgegensetzung der Idee gegen ihre Veräußerung. Die junge Kirche mußte also zunächst negativ gegen die ältere sich verhalten, sie mußte gegen sie protestiren.

[illegible]

Die Anmaßung des Papstes, die Verendlichung des Cultus, die Verderbniß der Hierarchie überhaupt mußten fallen. Es ist aber ganz falsch, wenn man dieser nothwendigen Widerlegung wegen die Ansicht vom Protestantismus hat, als wenn er an und für sich einen negativen Charakter habe, d. h. als wenn er nur bestehen könne durch die Opposition gegen die Römische Kirche. Diese Ansicht, welche in der neueren Zeit auch von vielen Protestanten ausgesprochen ist, widerspricht dem Protestantismus darum gänzlich, weil sie ein ihm nothwendiges Moment für seine Substanz überhaupt ausgibt. Verhielte es sich so, dann wäre der Protestantismus nur eine religiöse Partei. Allein er ist mehr. Er ist eine wahrhafte Fortbildung des Christenthums, nicht in dem Sinn, als wenn er das Wesen der Christlichen Religion überhaupt potenziren wollte, wie man seit mehren Decennien von der Perfectibilität des Christenthums raisonnirt hat, sondern als eine der Idee desselben angemessenere Erscheinung. Daher ist das Princip des Protestantismus kein anderes, als die Idee des Christenthums selbst; und dies positive Fundament drückte er deutlich genug dadurch aus, daß er zur Kritik der hierarchischen Kirche auf die heilige Schrift zurückging, um vermöge ihrer Darstellung des ursprünglichen Christenthums sich zu orientiren.

Der Begriff des Protestantismus ist deswegen seiner Wahrheit nach kein anderer, als der des Christenthums. Im Unterschied von der Römischen Kirche stellte er sich als Aufhebung der Hierarchie dar, als durch welche die Kirche in sich selbst getrennt und die eine Seite derselben, die der Laien, in directe Abhängigkeit von der anderen, der der Kleriker, gesetzt wurde. Der Protestantismus stellte in religiöser Hinsicht Alle einander gleich und restituirte damit den Begriff der Gemeine. Fortan also der Unterschied des Klerikers und Laien nichtig; der Theologe als Diener der Kirche fortan nicht zum Cölibat verpflichtet; die Bibel als das Zeugniß der göttlichen Offenbarung fortan Allen zum Genuß freigegeben; die Lateinische Sprache bei dem Cultus fortan vertilgt und die eigene

angeborene Sprache in ihr Recht gesetzt; das Mönchswesen endlich vernichtet. Seine Gelübde des Gehorsams, der Keuschheit und der Armuth gingen positiv über in eine politische Legitimität und bürgerliche Rechtlichkeit, in die Sittlichkeit des Familienlebens und in die Thätigkeit und die wahre Freiheit mehr fördernde als hemmende Wohlhabenheit der Gewerbe und ihrer Corporationen. Denn welche Entsittlichung auch der Geldübermuth der glücklichen Industrie durch Luxus, Prunk und Weichlichkeit nach sich ziehen kann, nie reicht sie an die Versunkenheit, welche durch den bettelnden Pöbel erzeugt wird.

Wenn nun die Protestantische Kirche von aller solcher Verflachung und Verendlichung des Geistes sich lossagte, so lag einer solchen negativen Haltung das substantielle und positive Princip der Idee selbst zu Grunde, welche die Reformatoren zwang und drängte, so daß sie nicht anders thun konnten als sie thaten. Deswegen war eine jede ihrer Widerlegungen des Katholicismus von der Rechtfertigung durch die Geschichte, durch den Ausspruch der Bibel und durch klare Gründe, wie sie es nannten, begleitet. Sie fixirten den Begriff der Religion nach Außen hin durch die Augsburgische Confession und Apologie; durch die Schmalkaldischen Artikel und durch die Bergische Concordienformel mehr nach Innen zu.

§. 94. b) Kampf des Protestantismus mit dem Katholicismus um seine politische Anerkennung.

In den zwischen Katholiken und Protestanten gewechselten Schriften, in den Colloquien, welche statt fanden, in den Decreten der Reichstage, in den abgefaßten symbolischen Büchern, so wie in den Friedensschlüssen hatte sich der Begriff der jungen Kirche zu einer festen Physiognomie ausgeprägt. Allein es war zu erwarten, daß sie auch durch einen Kampf auf Leben und Tod gegen die alte Kirche eben so sich bewähren müsse, wie die früheren großen Bildungen der Kirche dies gethan hatten. Auf protestantischer Seite lag der veranlassende Stoff zu einem solchen Kriege vornehmlich in der durchgreifenden

Veränderung aller rechtlichen Verhältnisse, wie die Säcularisirung der Klöster und die Vernichtung der Hierarchie sie nach sich zogen, indem von jetzt an nicht mehr der Papst, sondern der Landesfürst der oberste Bischof der Landeskirche wurde. Hiermit war zwischen den Katholiken und Protestanten eine stete Spannung ganz unmittelbar gesetzt, die um desto größer wurde, weil Katholiken und Protestanten durcheinander wohnten. Auf katholischer Seite lag nicht bloß dies Motiv, sondern auch das andere der Hierarchie, sich in ihrem Bestande zu erhalten. Von dem Tridentinum an fixirte sich in der Kirche das Princip, ihre Vergangenheit zur absoluten Norm der Gegenwart zu erheben; das Organ dieses Principes wurde der Orden der Jesuiten, die, weil am meisten gebildete und verweltlichte, darum auch letzte Gestalt, deren das Mönchthum überhaupt fähig ist, wie ich an einem anderen Ort gezeigt habe. Da nun die geschichtliche Fortschreitung offenbar der Protestantischen Kirche angehörte; so konnte die Katholische gegen die von ihr ausgehenden Umbildungen nicht anders als negativ sich verhalten. Wenn daher auch beide Theile im Religionsfrieden sich verglichen und ihre geistige Bedeutung sich auseinandergesetzt hatten, so war dies doch nur die Basis des furchtbaren Kampfes, der erst eine wirklich unzweideutige Anerkennung zwischen Katholiken und Protestanten zur Folge haben sollte.

Dieser Kampf war der dreißigjährige Krieg. An der Spitze der Katholischen Völker stand Oestreich, an der Spitze der Protestantischen Schweden. Nach den ungeheuersten Anstrengungen, nach endlosen Verheerungen fand er seinen Schluß im Westphälischen Frieden, der gleichsam für ganz Europa zur Magna Charta wurde. Alle durch das Güterwesen der Hierarchie hervorgerufenen so mannigfachen Verwickelungen, alle aus dem Feudalrecht entsprungenen Verhältnisse der Fürsten, alle durch die Freiheit des Protestantismus erzeugten Reformen des Kirchenwesens wurden mit dem sorgsamsten auch das Kleine beachtenden Sinn abgewogen und eine allseitige Befriedigung erstrebt. Die Protestan-

tische Kirche war nun von der Katholischen als frei anerkannt und fernerhin in ihrer Lehre wie in ihrem Cultus ungehindert.

Seit dieser Zeit hat die Katholische Kirche zur Protestantischen ein ähnliches Verhältniß, wie früherhin die Griechische Kirche zu ihr; d. h. sie hat keine neuen Entwicklungen aus sich hervorgebracht. Was in ihr als fortbildend sich regt, kann nicht umhin, zu dem bestehenden Protestantismus ein inneres Verhältniß zu haben, welcher Identität wegen es sogleich gehemmt und unterdrückt werden muß. In Italien und Spanien liegt diese Stagnation klar zu Tage, und nur von der politischen Seite her ist hier eine Wiedergeburt auch der Kirche zu erwarten. — Frankreich hat zur Katholischen Kirche immer ein eigenthümliches Verhältniß gehabt, weil es als Staat die vollkommenste Monarchie entfaltete, wie sie bei einem so arrondirten Lande aus dem Germanischen Lehenswesen entstehen mußte. Indem durch diese engere Verknüpfung der Aristokratie mit dem Monarchen auch die Bischöfe als Lehensleute demselben näher gerückt wurden, indem Paris als die königliche Residenz zugleich ein Hauptsitz der Katholischen Theologie ward, endlich indem die Französischen Könige dem Papst gegen die Deutschen Kaiser manche Unterstützung boten, hatte der Fränkische Klerus schon im Allgemeinen eine größere politische Selbstständigkeit, als der Spanische, der gegen Arianismus und Mohamedanismus von Rom aus der Nachhülfe bedurfte. So konnte sich durch die Uebermacht der monarchischen Autorität die Katholische Kirche Frankreichs unter dem Namen der Gallicanischen für sich abschließen, welches zuerst durch die gegen die Mitte des funfzehnten Jahrhunderts entworfene pragmatische Sanction geschah, die am Ende des siebzehnten Jahrhunderts durch die quatuor propositiones Cleri Gallicani bestätigt und erweitert wurde. Hiernach ist dem Papst allerdings in geistlichen Angelegenheiten von Gott Macht und Gewalt verliehen, jedoch nicht in weltlichen. Aber auch in geistlichen Dingen wird seine Gewalt durch die Kirchengesetze und allgemeinen Concilien beschränkt und ermäßigt, so wie auch sein Urtheil, wenn nicht die Uebereinstimmung der

Kirche hinzukommt, nicht für irreformabel gilt. — Die Reactionen gegen den Protestantismus durch die Bartholomäusnacht und durch die Exilirung der Huguenotten sind Acte des Jesuitismus, der am Französischen Hofe einen seiner glänzendsten Schauplätze hatte. Auch ist das Leben der Factionen, ihr Fanatismus und periodische Wuthausbrüche desselben keiner Stadt so eigen, als gerade Paris.

In England gestaltete sich der Protestantismus durch die isolirte Lage des Staates, so wie durch dessen Verfassung ganz anders, als im übrigen Europa. Das aristokratische und demokratische Element traten nämlich in den Unterschied der Episcopal- und Presbyterialkirche auseinander. Jene geht von dem Grundsatz aus, daß die Bischöfe von Gott eingesetzt sind, und ist mit der Monarchie, weil der König der oberste Bischof, am nächsten verknüpft; diese geht von dem Grundsatz der Genfer Kirche aus, daß die Aeltesten der Kirche ihre Verfassung leiten müssen. Jene hat im eigentlichen England und in Irland, diese vorzüglich in Schottland ihren Sitz. Die Independenten, welche aus den Presbyterianern hervorgingen, sind das Moment in der Geschichte der Anglicanischen Kirche, was irgend einmal in einer jeden Verfassung sich erzeugt d. h. ein Widerspruch gegen alle Organisation überhaupt, welcher seine Absicht einer Negation aller Unterschiede mit der That nie vollenden kann; denn gelingt es ihm auch, die Ordnung der Dinge, die er vorfindet, momentan bis zur chaotischen Gleichheit zu verwüsten, so muß er doch sogar für seinen träumenden Schwindel eine Ordnung etabliren, ohne welche eine menschliche Existenz nicht sein kann. Wie der Bauernkrieg in Deutschland, wie die Münsterschen Wiedertäufer und ähnliche Erscheinungen haltlos verschwanden, so hob denn auch die Puritanische Gemeine der Heiligen durch Cromwells organische Kraft sich selbst wieder auf.

Wenn nun in Italien und Spanien der Katholicismus ausschließend herrscht, wenn er in Frankreich zwar Staatsreligon ist, jedoch die Freiheit des Protestantismus gewähren läßt, so ist in England der Anglicanische Protestantismus die

Staatsreligion, und die Katholische Kirche, die in Irland ihre Stärke hat, die tolerirte. Als Extrem zu Italien und Spanien stehen im Norden Schweden und Dänemark, als in welchen Staaten die Protestantische Kirche schlechthin die vorherrschende ist. In Deutschland aber steht der Katholicismus dem Protestantismus ganz gleich. Nicht nur ist dies in der Schweiz und den Niederlanden der Fall, wo die südlichen und nördlichen Provinzen sich so gegenüberstehen, sondern auch in Deutschland selbst. Hier überwiegt im Süden der Katholicismus, im Norden der Protestantismus, aber in den Rheinprovinzen des Preußischen Staates, in Baden, Würtemberg, Baiern und Sachsen ist die Bedeutung des Katholischen Elementes völlig so groß als die des protestantischen. — Nordamerika und Rußland stehen sich in Bezug auf die Kirchenverfassung in gewissem Sinne ganz gleich. Denn obschon in Rußland die Griechische Kirche die vorwiegende ist, so hat dieselbe doch an der tiefen geistigen Entzweiung des übrigen Europa durch den Protestantismus so gut wie keinen Antheil genommen und die Bekenner ihres Glaubens nur verwarnt, vor dieser neuen Ketzerei sich zu hüten. Die ungleichen Bestandtheile des Russischen Staates und die niedrige Stufe, auf welcher der größte Theil seiner Bewohner in geistiger Hinsicht noch steht, hat daher in Verbindung mit dem starren Mechanismus seines alten Kirchenthums eine große Toleranz herbeigeführt. Eben so ist es in Nordamerika. Wo sich Menschen aus so verschiedenen Nationen zusammenfinden, wie hier, wo die Natur noch so viel Widerstand leistet, wo noch kein inniges politisches, sondern erst mehr ein durch äußere Interessen zusammengehaltenes geselliges Leben existirt, wo alle Größe noch einen materiellen Anstrich hat, da kann die Reflexion auf die Religion nur erst oberflächlich sein. So wird denn in diesem Staatenbunde wie im weitschichtigen Rußland jeder Glaube unbedingt geduldet. Die Bewerbung um öffentliche Aemter ist dem Katholiken so gut eröffnet wie dem Protestanten. Nur ein entschiedener Atheist wird nicht tolerirt.

§. 95. c) Neutralisirung des Gegensatzes in der Protestantischen Kirche als der Reformirten und Lutherschen zur Evangelischen.

Der Protestantismus ging freilich auf die erste Gestalt des Christenthums zurück, wie sie für unsere Erinnerung durch die Bibel überliefert worden. Das Urchristenthum, wie man es später genannt hat, war das Muster, dem er bei seiner Organisirung nacheiferte. Allein indem er hierdurch ein festes Princip der Constituirung ergriffen hatte und nach seiner Induction gegen die Römische Kirche verfuhr, so ist wohl zu bedenken, daß er zugleich auf einer ganz anderen Stufe anfing, als auf welcher die erste Kirche gestanden hatte. Er war nämlich mit allen vor ihm liegenden Erfahrungen der Kirche bereichert und konnte daher unmöglich jene schroffe Einfachheit der ursprünglich demokratischen Verfassung wiederherstellen, sondern mußte alle die ächten Bildungen, welche bis dahin als Producte des Christlichen Glaubens sich erzeugt hatten, in sich aufheben. So kam es denn, daß die Protestantische Kirche gleich bei ihrem Auftreten in einer doppelten Gestalt erschien, in der der Reformirten und in der der Lutherschen Kirche. Diese Scheidung in sich selbst war für die höhere Ausbildung des Protestantismus äußerst vortheilhaft, weil er eine Menge von Reibungen und Beziehungen erweckte, welche das eigentliche Wesen der Kirche viel schärfer determinirten. Die Reformirte Kirche hatte ihren Sitz besonders in der Schweiz, von wo aus sie sich vorzugsweise nördlich nach den Niederlanden zu und links nach Frankreich hinein continuirte. Die Luthersche Kirche hatte ihren Hauptsitz im Kurfürstenthum Sachsen und verbreitete sich von dort über ganz Norddeutschland und durch die Hessischen Länder in das Würtembergische und Badensche. Der Charakter der Reformirten Kirche war ein heller Verstand, der durch seine Neigung zur Abstraction in manchen Fanatismus verfiel; der der Lutherschen ein lebendiges Gefühl, was sich nicht selten zu einseitiger Schwärmerei entwickelte. Dieser Gegensatz des Verstandes

zur Empfindung stieg oft zu einer sehr grellen Opposition zwischen beiden Kirchen und äußerte sich in ihrer Verfassung darin, daß die Reformirte eine Tendenz zur republicanischen, die Luthersche eine Richtung zur monarchischen Form bezeigte und dem Volksleben sich inniger anschloß. Nach dem dreißigjährigen Kriege ließ auch die Spannung zwischen den Calvinisten und Lutheranern allmälig nach. Die religiöse Toleranz wurde vom Standpunct der allgemeinen Rechte der Menschheit (welche die Revolution für unveräußerlich erklärte) in der nämlichen Zeit, wo die Theorie des mechanischen Gleichgewichts das Europäische Staatsleben bewegte, durchgehender Grundsatz und gab sogar den Juden eine ganz andere Stellung. Indem nun die Reformirte Kirche sowohl als die Luthersche andere, als sie im Anfang waren, zu werden begannen, so stellte sich dies Bestreben in Entstehung einer Menge kirchlicher Gesellschaften dar, von denen die Quäker, Methodisten und Herrnhuter die bedeutendsten sind. Man könnte diese Associationen, vorzüglich wo sie als rigoroser Pietismus erscheinen, das Mönchthum des Protestantismus nennen, denn sie hoffen durch Abstraction von dem großen Weltleben, durch Vervielfachung der Andacht, durch kunstloses und schlichtes Dasein den Sinn der Christlichen Religion in seiner Lauterkeit am vollkommensten darzustellen. Die Protestantische Kirche ist, wie der moderne Staat, durch ihr Princip des selbstbewußten Glaubens in sich stark genug, der Subjectivität eine solche Ausarbeitung ihrer particulären Gefühlsweise zu gestatten; sie hat in solchen Gestaltungen der Frömmigkeit ein negatives Moment, was ihr selbst eine stete Frische erhält und welches sie nicht (wie die Römische Kirche thun müßte) als häretisch zu unterdrücken braucht, da es sich endlich von selbst wieder auflös't und gegen die symbolisch fixirte Kirche viel zu ohnmächtig ist. Die Furcht also, daß der Protestantismus durch Zersplitterung in zahllose Secten untergehen werde, ist so leer, daß wir im Gegentheil sehen, wie durch die in der jüngsten Zeit zum großen Theil vollzogene Vereinigung der Reformirten Kirche mit der Lutherschen unter dem

[redacted]

Namen der Evangelischen die kirchliche Verfassung der Protestantischen Kirche einer festen Architektonik entgegengeführt werden wird, in welcher dann auch das Conventikelwesen, was die Kirche jetzt aufregt, mit Dem, was es an tüchtiger Gesinnung in sich hat, aufgelös't und durch seine Reduction zur Geltung als Moment von seiner dermaligen spröden Vornirtheit befreiet werden wird, so wie andererseits der scheinbare und wirkliche Indifferentismus gegen das Kirchliche überhaupt ebenfalls verschwinden wird, weil er seine Kraft als Negation einer engherzigen und falschen Orthodoxie zu positiver Thätigkeit wird hinwenden können.

Zweiter Abschnitt.

Die kirchliche Archäologie.

§. 96. Eintheilung.

Die politische Geschichte der Kirche enthält die Entwicklung ihrer Verfassung und hat ihren Ausgangspunct an dem Begriff des Rechtes. Die Geschichte des Cultus enthält die Entwicklung der Form, in welcher die Religion sich als Act darstellt, also die Entäußerung der Innerlichkeit des Gemüthes zur objectiven Bestimmtheit, die wirkliche Feier der religiösen Versöhnung. Das Innere ist daher auf diesem Gebiet in seiner Aeußerlichkeit zu betrachten. Nicht ist dieselbe die des Rechtes, sondern eine Aeußerlichkeit, welche an sich selbst unmittelbar die Bewegung des Inneren ausdrückt, wie es sich als Handlung setzt. Die Kirche wird deswegen nicht betrachtet in ihrer Beziehung auf den Staat; sie wird nur betrachtet in ihrer Beziehung auf die Religion selbst, deren Geist sein Dasein hier als eine objective Welt von Formen erschafft, welche die unmittelbare Hülle seines tiefen Inhaltes ausmachen. Die Erzeugung dieser Form ist nie absolut geschlossen; vielmehr je klarer der menschliche Geist sein Leben in und aus dem göttlichen erfaßt, um so durchsichtiger wird auch die Form sei-

nes Dienstes. Die Geschichte dieser Formen oder die Geschichte des Cultus ist die Aufgabe der Christlichen Archäologie. Sie kann nicht auf eine besondere Periode der Kirche abgegrenzt werden, weder bis auf das sechste, noch, wie Andere eintheilen, bis auf das dreizehnte Jahrhundert; ihrem wahren Begriff nach muß sie durch alle Jahrhunderte der Kirche fortgeführt werden, weil die Kirche zu allen Zeiten einen Cultus gehabt hat und ohne ihn nicht Kirche sein kann. — Die Grundbestimmungen, welche in einer solchen Geschichte beobachtet werden müssen, sind die heiligen Handlungen, die Zeit und der Ort derselben. Die Handlungen als die Substanz des Cultus sind das Nothwendige und an sich durch ihre geistige Würde von der zeitlichen und räumlichen Beschränkung frei. Für die Sache z. B. macht es keinen Unterschied aus, ob ich das heilige Abendmahl am frühen Morgen oder um Mitternacht genieße; daß es genossen wird, ist, worauf es ankommt. Aber indem die Kirche ein zusammenhängendes Leben erzeugt, indem sie die Masse ihrer Erinnerungen vertheilt, indem sie einen Wechsel der heiligen Handlungen sucht, um jedem ihrer Elemente sein Recht zu geben und eine harmonische Abfolge derselben anstrebt, wird sie an die Zeit gewiesen, in ihr eine solche Gliederung auszubreiten. So entsteht das Kirchenjahr. Endlich ist das Leben der Kirche in ihren Gemeinen ein öffentliches. Die Privatandacht als die subjective Erregung ihrer Mitglieder ermangelt der begeisternden Zusammenstimmung mit den anderen Gliedern der Gemeine. Die Gemeinsamkeit erfordert also für ihre Verwirklichung die Fixirung an einem bestimmten Ort, welcher die Glieder der Gemeine zur Feier ihres Cultus in sich vereinige und den Einzelnen schon durch seine Umgebung allen seinen Privatverhältnissen entnehme. Weil nun der Ort als ein der Religion gewidmeter von jedem anderen Ort schlechthin unterschieden ist, so treibt er diese innere Differenz auch in seine äußere Darstellung; er durchdringt seine Umgebung mit sich; die Kunst wird der Werkmeister der Religion, ihr die ihr angemessene äußerliche Gestalt zu geben, und so entsteht die heilige Kunst. Die religiösen Handlungen

in dem Rhythmus der Zeit und in der Festigkeit der Architektur u. s. w. runden sich auf diese Weise zu dem vollkommensten organischen Ganzen ab.

Die Geschichte des Cultus setzt sich die Kenntniß von der Verfassung der Kirche, von ihrem äußeren Terrain u. s. w. voraus, denn erst auf dieser Grundlage erhebt sich der Cultus. Aber ihre Eintheilung ist ganz die nämliche, wie die der politischen Kirchengeschichte, weil die Kirche in der Sonderung ihrer welthistorischen Formen innerhalb derselben auf das Genaueste mit sich übereinstimmend ist. Indessen haben wir hier den verschiedenen Standpunct anzugeben, von dem aus in einer jeden jener Epochen die Form des Cultus hauptsächlich sich gestaltete. In der Griechischen Kirche ist das Princip das substantielle Gefühl, was sich selbst in die Objectivität zu übersetzen strebt. In der Römischen Kirche ist die Anschauung das Princip, wozu das Gefühl sich aufhebt. Da jedoch die Christliche Religion an und für sich an dem absoluten Bewußtsein des Geistes von sich selbst ihr Princip hat, so genügt die Objectivität für sich noch nicht und es wendet sich der Cultus in die Tiefe der Subjectivität zurück und setzt den Gedanken selbst als die wahrhafte und letzte Form der Existenz der Religion; diese ist das Element des Protestantismus.

Wir bemerken ausdrücklich, daß wir hier nur Umrisse dieses Verlaufs geben können, weil eine solche Archäologie, wie wir sie eben andeuteten, noch gänzlich fehlt.

I.

Die Epoche des substantiellen Gefühls.

§. 97. Begriff derselben.

Die christliche Religion als die des Geistes war bei ihrem Auftreten gestaltlos. Die Erinnerung an ihren Stifter, die Symbole der Taufe und des Abendmahls war das Einzige, was ihr eine gewisse sinnliche Färbung gab. In dem Abschnitt

von der biblischen Theologie haben wir bei dem Brief an die Hebräer gesehen, mit wie tiefem Geist gleich in den ersten Zeiten der alte Opfercultus in den Gedanken des ewigen Priesterthums niedergezogen und darin aufgelös't wurde. So waren denn die Einrichtungen, die man von den Jüdischen Synagogen entlehnte, von wenigem Einfluß; mehr influenzirte die Lectüre des Alten Testamentes auf die Sprache des Christlichen Cultus. Die ganze Stimmung nun, welche sich als andauernd bildete, war ein ehrfurchtvolles Gefühl, von Gott durch seinen eigenen Sohn erlös't zu sein. Dies Gefühl kam sehr langsam dazu, im Aeußeren auf eine individuelle Weise sich zu reflectiren. Das Jüdische wie das Heidnische traten überall entgegen. So blieb der Geist in der Erinnerung stehen und behielt in seiner Darstellung etwas Steifes, Einfärbiges und Eckiges. Das Gefühl war von dem Andenken an die geschehene Erlösung noch zu gebunden, als daß es schon einer freieren Form fähig gewesen wäre. Aber weil sein Inhalt die absolute Wahrheit war, haben wir es das substantielle Gefühl genannt.

§. 98. a) Die heiligen Handlungen.

Der Cultus war in seinem Beginn im höchsten Grade einfach. Die Täuflinge wurden im Wasser noch wirklich untergetaucht; das Abendmahl wurde viel häufiger und selbst von Kindern genossen; die Predigt war noch kunstlos und hatte meist den Charakter der Homilie. Durch die Verfolgungen wurden viele Christen hingeopfert und diese Märtyrer und Bekenner von den Ueberlebenden auf das Innigste verehrt. Man erinnerte sich, je nach den verschiedenen Gemeinen und deren Geschichte, jährlich an die Tage ihres göttlichen Leidens, besuchte ihre Gräber und suchte ihre Vergangenheit auf solche Weise zu vernichten. Erst mit Constantinus wurde die Außenseite der heiligen Handlungen reicher, so wie die Handlungen selbst mannigfaltiger. Da eine versammelte Menge, um die Identität ihrer Stimmung auszudrücken, nicht wohl reden kann, so muß sie singen, weshalb wir von Früh an Gesang

in der Kirche finden, der durch Ambrosius und Gregorius sich sehr vervollkommnete.

§. 99. b) Die heiligen Zeiten.

Die Erinnerung war es zunächst, welche mit ihrer Macht das Gefühl der Kirche durchdrang und sehr bald zu einem dreifachen Cyclus sich auseinanderlegte, wie dessen Momente durch die Stiftung der Kirche gegeben waren. Diese unsterblichen Unterschiede sind die festlichen Zeiten von Weihnachten, Ostern und Pfingsten. Der Weihnachtscyclus wird vier Sonntage zuvor durch den Adventus eingeleitet. Am fünf und zwanzigsten December selbst ist die Feier der Geburt Jesu Christi; λογος σαρξ ἐγενετο. Die Wiedergeburt der Menschheit beginnt im Schooße der heiligen Familie. Hierauf folgt die Gedächtnißfeier des Stephanus, του πρωτομαρτυρος, der mit dem Tode die Wahrheit des neuen Lebens bezeugt; sodann das Fest Johannes, του θεολογου, der mit dem Worte von der Menschwerdung Gottes Zeugniß ablegt; dann das Trauerfest von der Ermordung der um des Messias willen unschuldig gestorbenen Kindlein; das Fest von Christi Beschneidung, und am sechsten Januar der Schluß dieser Reihe, nämlich der Tauftag Jesu, ἡμερα των φωτων, ἐπιφανεια της θεοτητος. — Bei diesen Festen war es alter Brauch, durch angezündete Lichter die Freude zu erkennen zu geben. — Im sechsten Jahrhundert schlossen sich noch einige Feste hieran an, welche der wachsende Cultus der Maria hervorrief, nämlich das Fest der Reinigung Marias (ὑπαντη, Mariä Lichtmeß) und das von Jesu Darstellung im Tempel.

Zu dem Ostercyclus bereitete man sich durch ein vierzigtägiges Fasten (caro vale!) vor. Wie der Adventus das Portal zu dem neuen Tempel ist, so leitet der Palmsonntag als das Andenken an Christi feierlichen Einzug in Jerusalem die Erinnerung seines Sterbens und seiner durch den Tod errungenen Auferstehung ein. Ihm folgt der grüne Donnerstag, der dies mysteriorum, der dies natalis calicis, wo das Fußwaschen die Demuth, die Agape die unendliche Liebe der Ge-

sinnung ausdrücken soll. Nach jener Freude über die annahende Vollendung der Versöhnung, nach dieser Heiligung für ihre Aufnahme, erscheint die heilige Nacht aller Nächte auf den Charfreitag (χαρις); dieser heilige Ruhesabbath ist dem ernsten Angedenken an Christi schmerzlichen Tod geweihet und seine Nacht wird mit Fackelzügen begangen. Der Ostertag (ὁ κυριος ἠγερϑη!) ist der Anfang des neuen Kirchenjahres. Hierauf folgt noch der ἀχχιπασχα, (dominica in albis, Quasimodogeniti, weißer Sonntag) an welchem die Neophyten feierlich in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen wurden.

Von hier an bis zu dem Pfingstfest hin stand man die ganzen funfzig Tage über bei dem Gebet und erklärte besonders die Apostelgeschichte. Der Himmelfahrtstag macht den Uebergang von dem Osterfest zu dem Fest der Ausgießung des heiligen Geistes (πεντηκοστη), mit welchem der Cyclus der großen in der Idee der christlichen Religion begründeten Feste sich abschließt. Von hier bis zum Advent hin eine Zeit der ruhigen Erkenntniß und Erbauung. — Die Streitigkeiten, welche die Asiatischen Gemeinen mit den Römischen über den Ostercyclus führten, die dadurch veranlaßte Excommunication des Polykrates durch Victor am Ende des zweiten Jahrhunderts und Aehnliches über die Fastenzeiten übergehe ich als hinlänglich bekannt.

§. 100. c) Die heilige Kunst.

Am klarsten stellt sich das Wesen des Griechischen Cultus in seiner Kunst dar, weil durch sie die Form zur größten Bestimmtheit gelangen kann. Nach dem, was wir über das Princip des Griechischen Cultus schon gesagt haben, darf es uns nicht wundern, daß wir in seiner Kunst überall eine Strenge und Sparsamkeit finden, welche einen nüchternen Anstrich hervorruft. Die Poesie bringt nur Hymnen hervor; die Musik zeigt sich sehr mäßig und bewegt sich ganz in den alten Tonarten; die Malerei zeichnet die Glieder noch sehr lang, hält an einem unwandelbaren Typus fest und ist auch im Colorit noch sehr monoton; ähnlich ist es mit der Sculptur; nur in

dem sogenannten Griechischen Werk oder den Mosaikarbeiten, welchen einfache symmetrische Verhältnisse und Färbungen zusagen, ist die Kunst ungemein, wie auch in Behandlung kleiner Zierrathen und Gefäße sehr glücklich, indem die Christen auf Ringe und ähnliche Sachen frühzeitig Symbole zur Erinnerung an ihren Glauben eingraben und einschneiden ließen. Die Bildnerei, um mit diesem Ausdruck die Malerei und Sculptur zusammenzufassen, wurde späterhin besonders in den Klöstern betrieben, welche man in dieser Thätigkeit mit den großen Fabriken von Vasen für Begräbnisse im alten Campanien und Athen vergleichen kann. Der Ausgangspunct dafür war die Verehrung der Heiligen, welche man als δουλια von dem eigentlichen Gottesdienst, der λατρια, unterschied. Der Heilige ist das gewesen, was ich sein soll; als ein Verstorbener hat er nach der Vorstellung des Glaubens ein näheres Verhältniß zu Gott als ich; er kann also für mich bei Gott ein Fürsprecher sein, wie überhaupt sein Gedächtniß ermunternd und erquickend für mich sein muß, da er, der auch ein Mensch war, wie ich, dennoch die Hemmungen des irdischen Lebens überwand und den Zweck der Religion erfüllte. Allein wenn auch der Heilige kein Gott ist, wenn er auch das Moment der Vermittelung mit Gott in sich enthält, wenn er also auch, wie jeder andere Christ, nicht durch sich, sondern durch Christus erlös't ist, so ist doch alle Heiligenverehrung dem Begriff der Christlichen Religion zuwider, möge immerhin erklärt werden, daß nicht dem Bilde oder der Statue als solchen, nur dem, was sie vorstellten, ihrem geistigen Hintergrunde, die Verehrung gezollt werde. Die Erinnerung an die Märtyrer und Confessoren war zunächst rein innerlich; nur die Tradition ihrer Geschichte beschäftigte die Phantasie. Allein es war natürlich, daß die Erinnerung bald nach einem Mittel suchte, sich zu entzünden. Ein solches Mittel konnte nur äußerlich sein, um von dem Geist in sein Selbstbewußtsein zurückgenommen zu werden. Diese kunstlose Vermittelung bot sich von selbst durch die Reliquien dar, weil sie dem später Lebenden das Dasein des Verstorbenen zur sinnlichen Ge-

wißheit und Gegenwart erhoben. Kleider, Geräthe, Handschriften, endlich Grab und Leichnam selbst, wenigstens einzelne Theile desselben, wurden also das äußerliche Band, die Vergangenheit und Gegenwart mit einander zu verknüpfen.

Diese Form der Erinnerung ist aber noch roh und barbarisch, weshalb sie auch einen crassen Aberglauben nach sich zieht. Deswegen wurde nun die bildende Kunst ein so großes und bedeutendes Moment des Cultus, weil sie einerseits die lebendige Persönlichkeit, nach deren Anschauung das Gemüth strebte, in ihrer eigenen Gestalt zurückbrachte, und andererseits, weil sie von dieser Annäherung alles Grobsinnliche abstreifte, ohne doch das Sinnliche ganz zu vernichten. Sie befriedigte mit ihrer Darstellung sowohl die Idealität der vorstellenden Erinnerung als die Realität des auf die sinnliche Nähe gerichteten Gefühles. — Indem jedoch über das, was nur Mittel sein sollte, der Zweck oft vergessen wurde, entstand gegen den Bilderdienst eine heftige Opposition, an deren Spitze die Isaurischen Kaiser selbst sich stellten. Gegen diese Ikonoklasten stemmte sich der Römische Bischof, und, wenn auch Deutschland, Frankreich und England damals dem Bildercultus sich abgeneigt bewiesen, wenn Karl der Große besonders gegen ihn war, so wurde er doch nicht blos durch die Kaiserin Irene für die Griechische Kirche durchgesetzt und als orthodox durch eine Synode fixirt, sondern verbreitete sich auch nach und nach über das ganze Abendland.

Die Architektur der Griechischen Kirche zeigt das sich Loswinden des Christlichen Geistes von dem antiken Schritt vor Schritt. In den frühesten Zeiten hatte man sich mit Synagogen, mit Sälen u. s. f. beholfen. — Allein seit der Anerkennung der Christlichen Kirche durch den Römischen Staat wurden alte Tempel, die Basiliken, für den Gebrauch der Gemeinen umgebildet. Das Pantheon zu Rom ist das merkwürdigste Beispiel solcher Verwandlungen. — Es ersteht hierauf die Byzantinische Architektur selbstständig. Ihr allgemeiner Charakter ist die Vereinigung der einfachen geometrischen Formen, denen die antike Baukunst folgte, mit dem

weltumfassenden Geist der neuen Religion. Die antike Baukunst hatte alle Schönheit nach Außen gedrängt, weil die religiöse Gemeine nicht im Tempel beschäftigt war. Ihre Formen waren einfach und heiter. Das Christenthum dagegen versammelte die Gemeine zu Gesang und Gebet im Inneren des Tempels und mußte in seinen architektonischen Formen aussprechen, daß der Einige Gott, der Himmel und Erde erschafft und der die Welt so liebt, daß er seinen eingebornen Sohn für sie hingibt, hier in dem Geist seiner Gemeine ohne Ansehen der Person gegenwärtig sei. Die Heiterkeit war zu eng und flach für diese Idee; die Gestalt mußte emporstreben und weissagend von der Erde zum Himmel dringen, wenn sie wahrhafter Ausdruck derselben werden wollte. Da aber die Byzantiner von Seiten der Bildung durch das Griechische Alterthum bedingt waren, so mußte auch dessen Architektur noch in ihre Christliche sich hinüberziehen. Der positive Gewinn eines solchen Anfangs war Reinheit der Maaßverhältnisse. Der Kreisbogen, die Dorische Säulenordnung, schlichte Triglyphen, Kuppeln, Symmetrie, eine Grundlage im Quadrat, gab den Byzantinischen Kirchen ein gediegenes und starkes Ansehen, welches jedoch eben durch seine Einfachheit und durch seine glatten Flächen etwas Kaltes an sich trug. Das Centrum dieser Baukunst, welche durch die ganze Slavische Kirche hin sich ausgedehnt hat, ist der prachtvolle Tempel, welchen Justinianus (vgl. §. 81.) mit Beziehung auf den Salomonischen Tempel durch Anthemius dem Logos zu Byzanz erbauen ließ; ein bewunderungswürdiger Bau, der jedennoch das Christliche noch nicht so eigenthümlich in sich ausgedrückt hat, daß nicht die Türken ihn zur Moschee hätten umformen können; eine Umbildung, welche mit einem Straßburger Münster unmöglich wäre. ? ?

II.

Die Epoche der reinen Objectivität.

§. 101. Begriff derselben.

Die ernste und würdige, aber auch zugleich noch etwas starre und trockene Form des Griechischen Cultus ging aus dem Widerspruch hervor, in welchem bei ihm das Gefühl mit der Anschauung schwebte. Der Geist mußte seine Innerlichkeit nach Außen wenden und den Gehalt seiner Empfindung durch die Bildung des Ritus, durch die Evolution des kirchlichen Jahres, durch die Schöpfungen der Kunst theils als reell in der Oeffentlichkeit bewähren, theils von dem Zufälligen und Beschränkten seiner Gestalt durch die Göttlichkeit des Schönen reinigen. Vergessen wir nun bei diesem Ueberblick nicht, wie sehr die Byzantinische Welt durch und durch einem Mechanismus erlegen war, dessen abstracte Allgemeinheiten ein fröhliches Gedeihen der Individualität von sich ausschlossen, so werden wir begreifen, wie der Griechische Cultus in Kleinasien, Aegypten, Griechenland die nämlichen typischen Formen, selbst bis in das südliche Gallien hin, verbreiten konnte. Sie waren die Grundlage, auf welcher der Cultus der Römischen Kirche beruhete. Dieser war mit dem Byzantinischen so lange ziemlich identisch, bis die Germanischen Völker in ihn eintraten, mit welchen das Princip der freien Individualität (vgl. §. 85.) sich auch in der Religion aufzuschließen anfing. Von Karl dem Großen an entwickelt sich daher ein Cultus, dessen innerste Seele die Kunst ist, und der, in Verbindung mit den oben schon auseinandergesetzten Motiven zur Corruption der Verfassung in der Pracht unterging. In der Griechischen Kirche hielt die Macht der Erinnerung das Gefühl noch zurück, sich als freies Object zu setzen. In der Römischen Kirche war diese Anschauung schon da; der Stoff als solcher brauchte nicht mehr hervorgebracht zu werden, sondern das mit der Vorstellung identische Gefühl oder die Anschauung konnte sogleich von sich zur Bildung des Cultus übergehen und eine Objecti-

[redacted]

[illegible]

vität erlangen, welche der Griechischen Kirche noch unerreichbar war. Daher hier ein so regsames Weben, eine solche mystische Wärme des Gottesdienstes, ein so unergründlicher Zauber der heiligen Kunst. Wären nicht alle Parallelen mit Halbheit behaftet, so würde ich den Griechischen Cultus der Jüdischen, den Katholischen der Griechischen Religion vergleichen, weil in jenem das Erhabene der Ehrfurcht noch für sich waltet, hier aber die Religion wirklich in die Kunst übergegangen ist und die vollkommene Schönheit ergriffen hat.

§. 102. a) Die heiligen Handlungen.

Die Römische Kirche mußte als Hierarchie nothwendig eine bei weitem größere Menge heiliger Handlungen erzeugen, als die frühere Kirche hatte, eben weil für den Klerus die Vollbringung des Cultus das ausschließende Geschäft war. Der Begriff der absolut nothwendigen heiligen Handlungen ist hier der Begriff der Sacramente als der Mittel, durch welche Gott die Versöhnung zwischen sich und dem Menschen realisirt. Solcher Sacramente zählt die Kirche sieben, nämlich Taufe, Firmelung, Buße, Abendmahl, Einsegnung der Ehe, letzte Oelung und Priesterweihe. Allein indem jedes dieser Sacramente nach seiner geschichtlichen Wirklichkeit in eine Menge von Beziehungen auseinandertritt, so ist darin ein Grund zur Vermehrung der heiligen Handlungen gegeben; jedes Moment des Ganzen setzt sich zu einem eigenen Kreise ab. Das Sacrament des Altars z. B. ist für den Cultus der Gemeine die Substanz, zu welcher die Predigt sich nur accidentell verhält. Aber die Messe kann eine öffentliche und eine private, sie kann eine den Lebendigen oder eine den Todten geweihete sein u. s. w. — Außer diesen festbestimmten heiligen Handlungen gibt es noch eine Menge von solchen, welche durch die Weihe der heiligen Orte und Geräthschaften veranlaßt werden; Einsegnung der Kirchen, des Friedhofs, Einsegnung des Taufbeckens, des Abendmahlskelches, der Glocke, der Begrabenen u. s. f. — Eine dritte Gattung heiliger Handlungen entsteht durch die eigenthümliche Beziehung der Hierarchie auf

alles ihr Entgegengesetzte, nämlich der feierliche Bann, durch welchen sie nicht blos negativ dies Andere von sich ausschließt, sondern es mit ihrem Anathema auch positiv dem Verderben übergibt. Aus einer doppelten Ursach könnte es scheinen, als wenn wir die Excommunication hier ganz am unrechten Ort erwähnten, einmal, weil ja auch die frühere Kirche sie übte, und sodann, weil diese Erwähnung mehr in die Verfassung der Kirche gehört, da der Bann dem Excommunicirten das Recht raubt, an der Gemeinschaft der Kirche Theil zu nehmen, der Bann also ein Recht und dessen Handhabung, nicht aber eine heilige Handlung als solche ist. Allein wir mußten seiner hier erwähnen, weil er die Römische Kirche, so wie keine andere durchdrungen und in ihr ein Gefühl der Abhängigkeit von der äußeren Kirche erweckt hat, was auf die Gestaltung der beiden vorhin genannten Elemente, nämlich der Sacramente und der Weihen, mit einem schauerlich tiefen Zuge zurückgewirkt hat. Dieser negative Act ist der Schlußstein der hierarchischen Handlungen. Aber gerade die Trennung der Kirche in die Welt der Laien und in die der Kleriker, welche der ganzen Römischen Kirche in ihrem Cultus einen so reizenden und mystischen Hauch verleihet, entwickelte in ihrem Proceß eine so flache und empörende Aeußerlichkeit, daß durch sie das Hierarchische selbst für immer sich aufhob; — nicht in ihr, sondern in der neuen Kirche, welche den Widerspruch jener Trennung mit der Idee des Christenthums aufdeckte. Das erste Moment dieser Verseichtigung des Cultus war dem Hierarchischen als solchem unmittelbar inhärirend, nämlich eine Verrichtung der heiligen Handlungen für die Laien, für welche diese den Klerikern ein weltliches Aequivalent entrichteten. Das Geistliche wurde für Weltliches feil; der Laie konnte das Gebet der Kirche für sich erkaufen, wie vorzüglich in der Seelmesse geschah. Indem der Klerus seine eigene heilige Sprache hatte, war auch dadurch die Theilnahme und Mitthätigkeit der Laien bei dem Cultus sehr verringert und auf den Standpunct eines unbestimmten Fühlens und Staunens degradirt. Der Laie wußte wohl im Allgemeinen, daß

sein Auge Heiliges erblicke, daß sein Ohr von heiligen Tönen getroffen werde, allein das Innere der Handlungen und Worte war ihm doch nur halb offen und er mußte daher nothwendig dem Symbolischen sich zuwenden. Die Bezeichnung mit dem Kreuz, die Besprengung mit dem heiligen Weihwasser, die Kniebeugung vor den Dienern der Kirche, vor den Bildern der Heiligen, vor der Monstranz (welche seit dem zwölften Jahrhundert durch Klingeln angezeigt wurde), der Genuß der Hostie, dies war es, was ihn zur Selbstthätigkeit aufforderte. Alles Andere hingegen war ein freilich wunderbares jedoch unklares Regen der Empfindung, was eben deswegen in den Bilderstrom der Phantasie sich ergoß. Wenn man in unseren Tagen einen solchen Cultus als den wahrhaften, als den durch seine Mystik beseligenden gepriesen und auch für uns reclamirt hat, so kann einem solchen Wunsch hier und da wirkliche Frömmigkeit zu Grunde liegen, im Allgemeinen aber hat man Ursach, gegen solche Forderungen sehr mißtrauisch zu sein, weil sie gewöhnlich entweder von ungebildeten oder von ganz überbildeten Phantasten oder von religiös erschlafften Menschen herrühren, welche die Religion nur noch in der Objectivität des Symbolischen zu erkennen vermögen und deren geistigen Faulheit es zusagt, den Cultus zu vollbringen, indem sie ihm zusehen, wie er *von Anderen* außer ihnen vollbracht wird. — Wenn nun die Hierarchie den Cultus so einseitig zum Geschäft des Klerus machte, so war das Zweite, daß sie aus demselben Grunde alle Andacht des Laien veräußerlichte. Wie der katholische Priester allerdings bei den heiligen Handlungen die Intention auf dieselben haben soll, wie aber das Wesen der Handlung an sich durch den Mangel der Intention nicht im Mindesten verändert wird, so wurde auch die Thätigkeit des Laien rein objectiv in Anspruch genommen und dadurch auf Einzelnheiten auseinandergeworfen. Er that Gelübde, Kerzen, Kleinodien u. s. f. der Kirche zu weihen; ihr Schenkungen von seinem Besitz zu machen; sich auf ihren Befehl durch Fasten, Geißeln, Nachtwachen, Abstinenz und Kasteiungen aller Art zu peinigen; Processionen beizuwohnen, Wallfahrten

zu unternehmen u. s. w. So wenig uns nun in den Sinn kommen kann, bei der Actuosität des Römischen Klerus das Princip wirklicher Andacht zu verkennen, so wenig ist in dieser Form des Cultus bei den Laien eine ächte Gemüthlichkeit zu leugnen, welche ihren Ernst durch die factische Entsagung vom Irdischen ausspricht. — Allein wir haben schon angedeutet, wie durch die Wechselwirkung zwischen dem Klerus und den Laien das Wahrhafte im Cultus, die Einigung des Einzelnen mit Gott durch den Geist der Gemeine, verloren gehen mußte, weil der Geistliche in seinem Thun die Reflexion auf das Weltliche, der Weltliche in seinem Thun die Reflexion auf das Geistliche hatte. Dies, daß nur die Reflexion statt fand, war das Mangelhafte, denn als nur sich beziehend wurde die heilige Handlung des Klerikers wie des Laien ein opus operatum. Selbst bei dem Meßopfer als der Spitze des Römischen Cultus schmolz die Reflexion nie absolut hinweg; die Andacht der Laien hatte den Altar und die Function des Klerikers als etwas Fremdes sich gegenüber, wie gering auch das Bewußtsein über diese Entfremdung durch die Gewohnheit werden mochte; und der Klerus hatte wiederum das System der heiligen Handlungen als eine in sich bestehende, in ihren Geheimnissen unbegreifliche Welt gegenüber, welche er durch Verrichtung der heiligen Handlungen nur an der Oberfläche berührte. So war der ganze Cultus eine in sich so selbstständige Objectivität, daß der Durchgang des Subjectes durch seine Bestimmungen mehr formell als gründlich und innig war; denn das Geheimnißvolle, was ihn wie ein Duft überschwebt, ist eben das Ungründliche, wie sehr Anderen dies umgekehrt zu sein scheinen mag. So konnte denn nicht blos die Idee der Versöhnung überhaupt in die Vorstellung eines Opfers sich zusammenziehen, sondern auch die Meinung aufgehen, als wenn die Versöhnung des Menschen mit Gott, dies innerste Heiligthum des Geistes, als wenn dies wie eine Aeußerlichkeit durch Aeußerliches erkauft werden könne. Dies geschah durch den Ablaß, welcher nicht blos die Sünde, deren der Mensch als eine Schuld sich bewußt war,

hinwegnahm, vielmehr seine Frechheit so weit trieb, daß er auch eine Loskaufung von der noch nicht begangenen, erst an sich möglichen Sünde darbot. Diese letzte und ungeheuerste Verendlichung des tiefsten Interesses des Geistes mußte deshalb auch den Zorn desselben erwecken, ein so frevles Spiel zu vernichten und den Begriff der Religion wieder herzustellen, so daß man es gar nicht für zufällig nehmen kann, daß Luther die Reformation mit der Polemik gerade gegen diese Verkehrung begann. Wir haben §. 91 bemerklich gemacht, wie das Papstthum seine Autorität damit zu untergraben anfing, daß es, was die Substanz der Kirche in ihrem heiligen Geist ausmacht, als ein einzelnes Subject darstellen wollte; in dem Cultus der Römischen Kirche zeigt sich zu diesem Extrem das andere, nämlich der Begriff der Substantialität in der beschränkten Fassung, daß er die Subjectivität neben sich läßt. Diese Stellung, welche die Substanz und das Subject auf eine eben so falsche Weise trennt, als die Substanz und das Subject im Begriff des Papstes auf eine eben so falsche Weise vereinigt sind, nimmt dem Cultus, als in welchem das Subject zum Genuß seiner Substantialität kommen soll, alle Tiefe; das Werk für sich tritt hervor und die Gesinnung, das ideale Princip der Werke, verschlechtigt sich zu einer gleichgültigen Geistlosigkeit. — Weil man den Begriff der Objectivität der Religion nicht klar genug bestimmte, so konnte man aus Irrthum eine solche Verschlechtigung des Cultus auch jetzt noch rühmen. Wer aber durch eine Wallfahrt, durch eine Theilnahme am Jubeljahr, durch leibliche Pönitenz, durch eine Spendung von Ablaß aus dem Gnadenschatz der überflüssigen Werke ohne Heuchelei gegen sich wirklich beruhigt werden kann, der muß auch noch auf dem Boden des mittelalterlichen Glaubens stehen und von dem moralischen Selbstbewußtsein der jungen Zeit noch nichts gekostet haben.

§. 103. b) Die heiligen Zeiten.

Das Kirchenjahr wurde von der Römischen Kirche in seinen wesentlichen Bestimmungen nicht verändert, weil dieselben

die Erscheinung der Idee zu bestimmt ausdrückten. Es bestand daher die Fortbildung nur in einer Vermehrung der festlichen Zeiten, deren Motiv vorzüglich die Ernennung neuer Heiligen war. Anfänglich hatte jeder Bischof das Recht, in seinem Kreise Heilige zu machen. Um aber der damit verbundenen Willkür ein Ende zu setzen, nahm der Papst die Kanonisation oder Heiligsprechung als ein ihm eigenthümliches Recht an sich und besetzte nach und nach alle Tage des Jahres mit einem Heiligen, deren Legenden der Geistliche an demselben Tage aus seinem Breviarium zu lesen hatte. Alle Erinnerungen und alle Heiligen der Kirche überstrahlte nach und nach die Verehrung Marias, welche eigene Gebete, Prärogative und Feste mit sich führte. Das höchste dieser Feste war das in der Mitte des zwölften Jahrhunderts gestiftete von der unbefleckten Empfängniß der heiligen Jungfrau. Außerdem feierte die Kirche statt des Tauffestes Jesu das heilige Dreikönigsfest, so wie sie auch die Zeit von Pfingsten bis zum Advent mit noch einigen Festen ausfüllte; nämlich acht Tage darauf feierte sie das Dreieinigkeitsfest und sodann das Festum Dei oder das Frohnleichnamsfest; endlich nach Einschiebung noch mehrer Aposteltage am Ende des Septembers das Fest aller Engel und am Anfang des Novembers das Fest aller Heiligen und aller Seelen. Dieser allgemeine Cyclus war auch in den Klöstern die Basis der Nüancen in Cultus, nur daß hier durch die Differenzen der Localität und durch den laxeren oder strengeren Habitus der Orden in die Form der Ausführung manche Verschiedenheiten eintraten.

§. 104. c) Die heilige Kunst.

Das Streben der Römischen Kirche, das Unendliche in endlicher Form darzustellen (vgl. §. 82), zeigt sich in ihrer hierarchischen Bildung wie in ihrem Cultus unverkennbar. Die Taufe als solche vertreibt die erbliche Sünde; Brod und Wein des Abendmahls werden transsubstantiirt im Moment, wo die Worte der Consecration gesprochen werden; das Chrisma stärkt unmittelbar im Glauben; die Priesterweihe ist ein Cha-

racter indelebilis; die Seelmesse übt eine Wirkung in die Ferne — genug überall zeigt sich ein magischer Rapport, der in dem Verhältniß der Geistlichkeit zu den Laien unaufhörlich auftaucht. Dieser Contrast einer endlichen, begreiflichen Form mit einem unendlichen, unbegreiflichen Inhalt, mit dem Glauben an die absolute Versöhnung des Menschen mit Gott durch den selbst menschgewordenen Gott, wurde der Ausgangspunct der heiligen Kunst der Kirche, in deren Gestaltungen sie eine Einheit und Versöhnung mit sich erlangte, zu welcher sie in der Wissenschaft sich nicht emporheben konnte.

Diese Kunst ist so bewundernswürdig, wie die der alten Griechischen Welt. Wir haben hier vom theologischen Standpunct aus nur anzugeben, wie sie Organ des Christlichen Geistes war und beschränken uns für unsere Uebersicht auf die Architektur als derjenigen Kunst, welche die individuelle Bestimmtheit des kirchlichen Wesens am deutlichsten in sich abspiegelt. Die Betrachtung der Poesie, Musik, Malerei und Sculptur wollen wir der besonderen Geschichte dieser Künste überlassen. Wir sahen in der politischen Geschichte der Kirche, wie die Römische Kirche als die des Mittelalters zuerst die Suprematie des Römischen Bischofs erstritt; sodann wie sie mit den Germanischen Staaten in Kampf trat; endlich wie sie durch Entzweiung mit sich selbst ihre Hegemonie wieder einbüßte und in eitler Selbstsucht sich verzehrte. Diese Epochen scheinen auch in der Geschichte der Kunst hindurch. Zuerst nämlich bis zum zwölften Jahrhundert hin herrschte noch der überlieferte typische Styl der Byzantinischen Kirche und wurde erst sehr allmälig verändert. Vom zwölften Jahrhundert bis zum funfzehnten blühete alsdann der Deutsche Styl, d. h. diejenige Form der plastischen Kunst, in welcher die Idee der Christlichen Religion bis daher am vollendetsten sich ausgedrückt hat. Die Europäische Welt sprach darin das innigste Gefühl als Anschauung aus. Jedes Innere ward durch die Kunst zum schönen Gegenstande. So gingen nun die symmetrischen Verhältnisse der Byzantinischen Architektur und Malerei in harmonische über. Das Quadrat wurde

zum Rectangel, dem sogenannten Lateinischen Kreuz; der Kreisbogen wurde zum Spitzbogen, dem Product zweier Kreise; die Rundung des Chors wurde von Capellen besetzt, welche die Grundverhältnisse des ganzen Baues in der Zahl von Fünf bis Vierzehn in sich hielten; die einfachen Pfeiler und Säulen wurden zu Säulenbündeln, zu Säulenwäldern; die Kuppeln wurden zu Thürmen. Wie der Spitzbogen die gerade Linie und den Kreis mit einander auszugleichen scheint, so der Thurm mit seinen drei- bis fünffachen Einziehungen die Kuppel und Pyramide. Er ist die sich selbst beendende Säule, wie er auch als campanile bei vielen Italienischen Kirchen noch isolirt steht, obwohl seine Verbindung mit der Kirche, wie bei den Deutschen, viel schöner ist und das Atrium, das Mittelschiff zwischen den Seitenschiffen und den dem Thurme correspondirenden Chor viel schärfer und sinnreicher auseinandertreten läßt. — So colossal nun die architektonischen Massen an sich sind, so sind sie doch nicht, wie noch im Byzantinischen, durch eine gewisse leere Glattheit unlebendig, sondern die Totalität ist bis in das Geringste hin regsam, eine Individualisirung, welche von dem Germanischen Stammgeiste eben sowohl, als von dem Geist des Christenthums ausging; was ja dem Subject einen Werth ertheilte, wie es ihn nie zuvor gehabt hatte. Daher zerlegt sich zwar das Ganze in unendlich viele Theile, aber jeder Theil ist für sich selbstständig und mit seiner Schönheit in die des Ganzen verschlungen. Der ganze Bau erscheint mit einer Fülle von Ornamenten, welche alle Formen des Universums in sich vereinigen. Die Pflanzenwelt gibt den Klee, die Lilie und Rose als symbolische Andeutungen der Trinität, der Unschuld und Liebe. Die Thierwelt gibt theils Frazzen, welche zur Abführung des Regens als Rinnen dienen müssen, auch sonst als Drachen, Schlangen und unreine Geschöpfe die alte finstere Naturmacht vom Geist überwunden darstellen, wie selbst der Jude mit der Sau zusammengebracht wird; theils edle Thiere, wie die Taube, den Pfau, den Pelckan, den Löwen und das Lamm. Die heilige Geschichte wird an den Haupteingängen von der in ihrer frommen Steifheit so anmu-

thigen Sculptur gebildet; Moses trägt häufig die Kanzel, um welche die Apostel sich herumziehen. Die weltliche Geschichte erscheint in den Gräbern der Fürsten, Helden u. s. w. durch den Ort auf den höchsten Zweck aller Geschichte bezogen. Die Fenster sind ebenfalls durch die Glasmalerei mit geschichtlichen Erinnerungen erfüllt; die reinste Erscheinung der Farbe, weil das Licht nicht blos auffällt, sondern hindurchdringt. So ist das Ganze ein unendliches Quellen und Wogen der mannigfachsten Formen, welche nichtsdestoweniger durch die einfachen Grundverhältnisse beruhigt werden, und die breite Masse hebt sich schlank und strebsam in die Höhe, wie ein Kelch sehnsüchtig sich aufschließend dem Sonnenfeuer. — Seit einigen Decennien ist es Mode geworden, die Deutsche Baukunst zu loben, um den Ruhm eines guten romantischen Geschmacks zu erwerben. So widrig nun ein bloßes Wiederholen eines allgemeinen Beifalls ist, wenn es der Einsicht entbehrt, die ihn ursprünglich gebar, so glauben wir doch, daß durch diese Anerkennung der Christlichen Architektur die Archäologie sehr viel gewonnen hat, indem ohne Zweifel diese mittelaltrische Bildung des Kirchenbaues eben so interessant und der Erforschung werth ist, als die der ersten Christen, welche sonst von den Archäologen und Kirchenhistorikern ausschließend berücksichtigt zu werden pflegt, sollten sie auch nur obenhin sagen, was der ναος, προναος u. s. w. gewesen sei. — Vom funfzehnten Jahrhundert an bis gegen das Ende des sechszehnten fällt die dritte Epoche der heiligen Architektur, welche von dem Mysteriösen sich wieder abwandte und, dem Luxus des Römischen Klerus gemäß, nicht die Erhabenheit und Heiligkeit, vielmehr die Pracht und imponirende Heiterkeit zum Charakter hatte. Daher ein Rückgang in das Byzantinische und Antike. Die Kuppel erscheint wieder; der Spitzbogen macht viereckten und runden Fenstern Platz; das Schwibbogengewölbe weicht dem Tonnengewölbe und dem Prunk der Lacunarien; die luftigen Wendeltreppen, Galerien und zierlich durchbrochenen Geländer verwandeln sich in Colonnaden; statt der grottenhaft sich eindrängenden Haupteingänge, die den Heiligen der Kirche

in der Mitte tragen und über sich die große Fensterrose haben, zeigen Obelisken auf die Thür hin — wie man dies Alles an der Peterskirche im vollendetsten Maaß sehen kann. Dies ist der letzte große Bau der Römischen Hierarchie gewesen, an welchen alles Spätere nicht mehr hinanreicht. Gleichzeitig war auch die heilige Malerei auf der höchsten Stufe, um sich für den Untergang abzuschließen. Als die das ganze Mittelalter hindurch gefeierte Madonne durch Raphael im höchsten Glanz erschien, schritt auch der auf die Gewißheit dringende Ernst des Protestantismus mit Nothwendigkeit zur Verleugnung dieser himmlischen Poesie und konnte es sich nicht mehr verhehlen, daß er den Glauben an die schöne von Gott selbst geliebte jungfräuliche Mutter verloren hatte. Der Sohn als der wirklich kämpfende und siegende hat sie als die sein Leben nur anschauende und in schmerzlicher Seligkeit empfindende in den Hintergrund geschoben, wo sie immer mehr und mehr erblaßt.

III.

Die Epoche der ideellen Objectivität.

§. 105. Begriff derselben.

Die Griechische Kirche hält in ihrem Cultus das Gefühl und die erinnernde Anschauung noch unmittelbar mit einander verbunden. Sie gelangt daher noch nicht zur reinen Objectivität der Kunst. Sie duldet keine geschnitzte, ausgehauene oder gegossene Bilder heiliger Personen und Gegenstände, sondern die Bilder Christi, der Jungfrau Maria und der Heiligen dürfen nur platt gemalt und allenfalls künstlich mit Edelsteinen ausgelegt sein. — Die Römische Kirche entwickelt die Anschauung zur wirklichen Objectivität. Die Erinnerung an die heilige Geschichte schlägt durch sie zu einer lebendigen Gegenwart um. Der Geist entäußert sich seiner Idealität zur gediegensten Schönheit. — Aber die Schönheit, dies tiefe Product des Katholicismus, ist nicht die Gewißheit. Die Wahr=

heit ist an sich wohl in dem schönen Cultus enthalten; ihre Gewißheit jedoch ist noch ganz abhängig von der Tradition und dem unmittelbaren Glauben an die Wahrheit der von ihr vorgestellten Vergangenheit. Diese Abhängigkeit hob sich eben dadurch auf, daß die Kunst Alles, was die Erinnerung mit ihrem Vorstellen in sich herumtrug, durch die Poesie, Sculptur u. s. f. zu freien Gegenständen aus sich herausarbeitete. Denn nachdem hierdurch der Inhalt der Religion ganz in die äußere Erscheinung übergegangen war, mußte er von solcher Aeußerlichkeit in das Innere wieder zurückgenommen werden und wurde damit ideell. Die Form der Existenz der Religion ist im Protestantismus die Vorstellung selbst, d. h. die in der subjectiven Intelligenz existirende Anschauung, welche für ihr Dasein der sinnlichen Anschauung nicht mehr bedarf und unmittelbar ein Verhältniß zum Gedanken hat. Nach diesem Princip geht der Protestantismus auf eine Aufhebung des Actuosen, in welchem Proceß Alles, was im Katholicismus Object ist, subjectiv wird.

§. 106. a) Die heiligen Handlungen.

Die protestantische Kirche reducirte daher die Sacramente wieder auf zwei, auf die Taufe und das Abendmahl. Die Confirmation, die Buße, die Einsegnung der Ehe, die Einweihung des Priesters fehlen in ihr nicht; aber das Magische, was die Römische Kirche mit diesen Acten verbindet, ist entwichen und sie sind mit Recht darum keine Sacramente, weil sie entweder nicht wie die Einsegnung des Ehebundes und die Priesterweihe, für Alle gleiche Bedeutung haben, oder weil sie, wie Confirmation und Buße, nur integrirende Momente anderer Acte sind, nämlich der Taufe und des Abendmahls, jene als Beschluß, diese als Vorbereitung. Die letzte Oelung, die Glockentaufe und andere Weihen sind aber gänzlich verschwunden, weil sie zu sehr in das Endliche hinabziehen. Statt dieser Actuosität ist die Predigt des Wortes Mittelpunct des Cultus geworden. Nun ist die Predigt allerdings von dem Talent der Subjectivität nicht ganz unabhängig;

wenn man aber um solcher Zufälligkeit willen das Römische Meßopfer gegen sie als eine ächte, dem Subject unangreifbare Objectivität geltend machen will, so geschieht dies mit Unrecht, indem die Christliche Religion wesentlich auf ein selbstbewußtes Verständniß ihres Geistes ausgeht, was durch die schöne aber stumme Andacht nicht so wie durch eine erbauliche, wenn auch unschöne Predigt sich erzeugen kann. Man muß nur von vorn herein dem heutigen Ansinnen so vieler zärtlich Verbildeten entgegentreten, die von der Kanzel weniger die Wahrheit hören, als ihrem ästhetischen Uebermuth einen Genuß bereiten wollen und deswegen die Predigt nicht vom Standpunct der Religion, sondern von dem des Schönen aus betrachten. Daß die Protestantische Kirche wegen ihres Organismus die Bildung tüchtiger Prediger, d. h. solcher, welche über ihre Subjectivität hinweg sind und mit dem Geist der Gemeine sich durchdrungen haben, vorzüglich in das Auge fassen muß, wird doch wohl eben so wenig ein Unglück sein, als daß sie die Ohrenbeichte abgeschafft und das Verhältniß des Einzelnen zu Gott in ein directes umgewandelt hat. Wenn mit einer solchen Verlegung der Rechtfertigung des Menschen vor Gott in den eigenen Geist nothwendig eine größere Zerrissenheit des Gemüthes verbunden ist, indem das Subject von allem Aeußeren verlassen in sich selbst die Kämpfe des Gewissens zu durchleben hat, so dürfte doch diese Schwierigkeit der Beruhigung, diese unendliche Spannung des Selbstbewußtseins eher ein Vorzug als ein Nachtheil sein und nur von solchen nicht dafür gehalten werden, welche das zweischneidige Schwert der Gedanken, die vor dem Gott, der Herz und Nieren prüft, Mark und Gebein von einander scheiden, für ein zu furchtbares Schicksal halten und vor den Tiefen des Geistes ein Grauen haben.

§. 107. b) Die heiligen Zeiten.

Wie der Protestantismus die heiligen Handlungen vereinfacht und die Erkenntniß des göttlichen Wortes zum Princip seiner Andacht und Erbauung gemacht hat, so hat er auch die

heiligen Zeiten auf die Hauptmomente der Geburt des Erlösers, seines Todes und der Stiftung der Gemeine zurückgeführt. Die Heiligen sind bei ihm zu bloßen Calendernamen geworden. Denn weil er dem Menschen durch die Vernichtung der hierarchischen Vermittelung wieder ein völlig unmittelbares Verhältniß zu Gott gegeben hat, so schließt diese Stellung alle äußerliche Vermittelung durch Anderes, als durch den Geist selbst, von sich aus. Der Protestant bittet keinen Anderen, für ihn bei Gott zu bitten, sondern selbst bittet er ihn, den Allgegenwärtigen. Die Königin der Himmel, das Heer der Heiligen, die wundersamen Reliquien, die imaginirten Engel selbst sind daher bedeutungslos für ihn, und diese Freiheit verdrängte die Feste der Heiligen. Was in der Griechischen Kirche mehr als Erinnerung, was in der Römischen mehr als Anschauung sich darstellte, das ist im Protestantismus durch die Vorstellung und den Gedanken zur inneren Gegenwart des Bewußtseins geworden, welches in dem Predigtcyclus des Kirchenjahres sich entfaltet.

§. 108. c) Die heilige Kunst.

Die Römische Kirche ist die Kunstreligion des Christenthums; die Protestantische hat diese Schönheit und ihre idealen Gestalten hinter sich; ihr ist es um die Gewißheit der Wahrheit und um eine Durchdringung des Subjectes mit derselben zu thun. Ihr Cultus muß daher in Bezug auf die Schönheit der Form dem Katholischen nothwendig nachstehen, weil er auf die Wahrheit des Inhaltes gerichtet ist. Die plastische Kunst als heilige kann daher in ihm nicht blühen. So sehen wir auch, daß der Protestantismus bei seinem ersten Auftreten die Kirchen ihrer heiligen Bilder beraubte und in den Niederlanden wie in Deutschland mit fanatischer Wuth die Werke der Kunst zerstörte. Die Reformirte Kirche (vgl. §. 95.), in welcher der abstracte Verstand besonders sich festsetzte, behielt auch diese Richtung gegen die Kunst; nackte und kahle Wände, einfach behangene Altartische, schlichter Gesang (dessen Grundlage die Psalmen) genügten ihr. Die Lutherische

Kirche dagegen ist ihr gegenüber diejenige, welche mehr Poesie entwickelt. Sie läßt das Symbolische z. B. das Crucifix zu, sie duldet Bilder in ihren Gotteshäusern, sie hat einen geschmückten Altar, einen mannigfaltigen Gesang. In diesem vorzüglich hat sie ihre Stärke, und man darf behaupten, daß das Christliche Lied erst in der Deutschen Kirche geboren ist. Die Hymnen der Griechischen und Römischen Kirche sind zwar erhaben und feierlich, aber nicht so innig und glühend, wie das Deutsche Kirchenlied. — Die bildende Kunst mußte natürlich nach Aufhebung des Cultus der Heiligen mehr auf die Geschichte, auf die Natur und andere Gegenstände des weltlichen Daseins übergehen. — Die Architectur verhielt sich anfänglich gerade so, wie die Christliche Religion in ihrer früheren Periode (§. 100.), nämlich die vorgefundenen Gebäude ihrem Sinn gemäß umbildend und statt des Altars die Kanzel hervorhebend, das Mittelschiff mit Stühlen und die Pfeiler der Seitenschiffe mit Emporkirchen zur Anhörung der Predigt erfüllend. Nach dem dreißigjährigen Kriege, der so manche Kirche zerstörte, bei dem Wachsthum jüngerer Städte, wurden neue Bauten nothwendig. Im Allgemeinen blieb ihnen zwar der Lateinische Typus zu Grunde liegen, aber Alles wurde breiter, einförmiger, schmuckloser. Die Byzantinischen Formen wurden hervorgesucht, weil sie einfacher sind; aus dem Antiken nahm man dies und jenes herüber; es entstand ein Streben nach Schönheit, allein, da es eines klaren Princips ermangelte, so gestaltete es sich verworren und grotesk. Wulstige Laubgewinde, gedrückte und geschnörkelte Säulen, gequetschte Thüren, glatte Fenster, mit kugelförmigen Wolken und häßlichen Pausbackenengeln bemalte Decken, bauchige Taufsteine u. s. w. entstellten die kirchliche Würde und gaben ein schwerfälliges, gepreßtes Ansehen. Besonders wurde der Thurm ganz verkannt und bald in die Form eines Türkischen Minarets, bald in die einer Laterne verzerrt. Die Protestantische Architectur hat in diesen Versuchen und in ihren Unförmlichkeiten nur Ein Princip festgehalten, von dem aus ihre Aufgabe sich ganz bestimmt muß abgrenzen lassen; dies Princip

liegt in der Wichtigkeit der Predigt. Die Kirche muß deswegen vor allen Dingen akustisch gut gebauet sein, um die Stimme des Redenden nach allen Richtungen hin leicht und hell zu verflößen; der Schalldeckel macht nur zur Hälfte darin gut, was in der Anlage der Totalität verfehlt wird. Sodann muß die Kirche freundlich und licht sein, weil das Mysteriöse des actuosen Dienstes verschwunden und der Gesang als das offenbare Mysterium für ihn eingetreten ist; die Gemeine muß mit Bequemlichkeit lesen können. Orgel und Altar stehen am besten einander entgegen. Aber in dieser Tendenz nach einem klaren und ansprechenden Aeußeren darf die kirchliche Architectur nicht vergessen, daß sie für die Religion bauet; sie darf also mit ihrer Einfachheit nicht in das Platte, mit ihrer Heiterkeit nicht in die weltliche Freude übergehen, so daß die Kirche durch Nichts einen Unterschied von anderen Orten der Geselligkeit empfinden läßt. Eine Stube mag für die wüste und enge Andacht eines in seine Frömmigkeit verliebten Conventikels hinreichen; ein geräumiger nüchterner Saal mag mit der Herrnhutischen Monotonie vortrefflich übereinstimmen; eine antik gebauete leere Kirche mag dem Freimaurerischen Geist vieler Französischen Reformirten zusagen: die Kirche soll sich von dem übrigen Leben charakteristisch abscheiden. Sie soll nicht in Opposition damit stehen, aber sie soll es unmittelbar durch ihre Form empfinden lassen, daß der Geist, der außerdem in tausendfachen Verhältnissen und weltlichen Dingen sich zersplittert, in ihren Räumen aus aller Eitelkeit sich zurückzieht, alle Subjectivität jenseits läßt und in wahrhafter Andacht mit dem lebendigen Gott sich vereinigt. Der Protestantismus hat nicht Ursach gegen die Kunst sich feindlich zu verhalten. Vielmehr hat sie bei ihm in Bezug auf die Religion das rechte Verhältniß, daß sie, die für sich selbst nicht die Religion ist, dem religiösen Geist das Mittel seiner Offenbarung und Darstellung wird. Wir Protestanten können deswegen die Vorwürfe, welche der Form unseres Cultus von den Katholiken und von hyperästhetischen Protestanten, welche Rückkehr zum Katholischen Cultus anempfehlen, mit Geduld ertragen, da uns die

Hoffnung nicht täuschen wird, daß das Princip des geistigen Selbstbewußtseins endlich die Form sich schaffen werde, die ihm angemessen ist. Manche Kirchen könnte man jetzt schon als bedeutende Annäherungen zu diesem Ziele anführen und das unsichere Umhergreifen nach verschiedenen Formen, das oft so ungeschickte Vermischen von Gothischen und antiken und Byzantinischen beweis't eben, daß wir in einer Periode des Ueberganges begriffen sind, die ein Resultat haben muß.

Dritter Abschnitt.

Die dogmatische Geschichte der Kirche.

§. 109. Einleitung.

Das Princip der Christlichen Religion als der absolut wahrhaften ist das absolute Wissen des Geistes von sich selbst. In Gott und als Er ist dies Wissen ohne Geschichte; sein Wissen um sich selbst entwickelt sich nicht von Stufe zu Stufe. Anders ist es mit dem Geist als menschlichem, weil derselbe für die Vermittelung seiner individuellen Existenz die Natur zur Voraussetzung hat und daher vom Gefühl zur Vorstellung, vom Vorstellen zum Gedanken, vom Denken zum Begreifen fortschreitet. Der Inhalt der absoluten Wahrheit ist an sich auch im Gefühl schon mitgesetzt, nicht aber die absolute Form desselben oder die Gewißheit. An und für sich ist in dem göttlichen Geist, wie wir dies in der speculativen Dogmatik gesehen haben, die Wahrheit mit der Gewißheit identisch. In dem menschlichen Geist dagegen tritt diese Identität in den Unterschied auseinander, der sich nur im Begriff aufhebt. Um diesen Gegensatz und seine Auflösung dreht sich deswegen die ganze dogmatische Geschichte der Kirche. Die politische Geschichte hat es nur mit der äußeren Gestalt der Kirche, die Geschichte des Cultus mit der Form der Religiosität zu thun; die dogmatische Geschichte läßt uns, wenn ich mich so ausdrücken darf, in das Innere dieses Inneren sehen und führt uns in

die geheimste Stätte des menschlichen Geistes, wo er mit dem göttlichen selbst um die Gewißheit kämpft. Das Streben, eine absolute *Gewißheit* der Wahrheit zu erringen, ist der Grund, in welchen die Andacht des Cultus und das Gesetz der Verfassung übergehen. Die Verfassung ist in ihrem Charakter unmittelbar durch den Glauben bestimmt und der Glaube des Cultus zweifelt nicht an seiner Wahrheit. Aber aus der Breite seiner rechtlichen Verhältnisse, aus der Mannigfaltigkeit der religiösen Stimmungen, symbolischen Handlungen und Feierlichkeiten nimmt sich der Geist in das *einfache Element des Wissens* zurück und macht sein innerstes Leben zum *Gegenstand seiner Reflexion*. Daß der Zweifel an dem tradirten Glauben das Princip der wissenschaftlichen Gestaltung desselben ist, kann man nicht leugnen. Der Geist muß seiner *eigenen* Welt sich entfremden, um sich als wahrhafte Objectivität anzuschauen; er muß sich von sich selbst losreißen, um durch solche Entäußerung zur völligen Klarheit über sich zu kommen. Die Objectivität der Verfassung und des Cultus geht der Objectivität des Gedankens vorauf, indem sie den ideellen Boden desselben bereitet. Aber der Umfang der ideellen Welt und die Vollendung ihrer Form geht nicht über den Inhalt der entsprechenden reellen Welt hinaus, sondern ist *sie selbst* in der einfachen Gestalt des Gedankens. Die Eintheilung der Dogmengeschichte läuft deswegen mit der Eintheilung der politischen und archäologischen Geschichte der Kirche ganz parallel. Sie ist nicht auf eine bestimmte Zeit abgeschränkt, wie nämlich Einige sie bis auf das sechste Jahrhundert, Andere bis auf die Reformation hin sich erstrecken lassen, vielmehr macht sie ein beständiges Moment des erscheinenden Geistes der Kirche aus, der die Natur seines Wesens immer reiner und bestimmter für sein Bewußtsein darzustellen gedrungen ist. Deswegen ist auch in der Dogmengeschichte kein *äußerliches* Motiv herrschend; nicht das Klima, nicht die Nationalität, nicht der besondere Charakter eines Mannes sind die wahren Führer ihrer Bewegung. Das Princip des Fortganges ist das Wissen selbst. Aus diesem Grunde ist es nicht

zufällig, daß in diesem Jahrhundert gerade diese, in jenem gerade jene Dogmen Epoche machen, sondern dies Interesse ist Nothwendigkeit und jedes Dogma kann in seiner Geschichte nur einmal zur Bedeutung der Epoche gelangen. Es wird vorher schon Object der Reflexion gewesen sein; es wird nachher wieder Object derselben werden und bleiben; allein von diesem Interesse ist dasjenige wesentlich unterschieden, was den Geist dann bewegt, wenn das Dogma entscheidend in der Geschichte seines Bewußtseins auftritt. Denn in diesem Moment wird von ihm mit Bestimmtheit ausgemacht, was daran ist. Die Einsicht in die Wahrheit solcher Entscheidungen kann sich später reinigen und erhöhen, der Kern aber bleibt unangefochten und überwindet alles Schiefe und Widersprechende, was ihm von der subjectiven Reflexion aus angesetzt wird. Wenn daher auch nicht in Abrede gestellt werden kann, daß die Willkür und Zufälligkeit in der Dogmengeschichte so gut wie in allem Menschlichen ein Element sind, so ist doch auch das Spiel der Subjectivität, ihre Meinungskrämerei, das, was sich selbst vernichtet und der eigentlichen Bewegung als unwesentlich sich unterordnet. Die Ansicht der Dogmengeschichte, welche darin nichts als eine Rumpelkammer menschlicher Narrheiten und thörichter Meinungen erblicken kann, ist selbst eine thörichte Meinung, welche von dem Zuge des Geistes, sein Inneres zu erkennen, keine Ahnung und von dem geheimen Bündniß, worin alle Thaten des Geistes unter einander stehen, keine Vorstellung hat; sie wird ihre dünkelhafte und aufgeklärte Weisheit auch nicht durch eine Geschichte widerlegen lassen, welche den Zusammenhang nachweis't, in welchem die verschiedenen Dogmen nach ihrer geschichtlichen Reihenfolge stehen, sondern ohne Weiteres eine solche genetische Geschichte für ein Kunststück des Bearbeiters ausgeben, der seiner Meinung zufolge gerade eine solche Anordnung der dogmatischen Meinungen habe für gut befinden müssen.

Indem wir nun behaupten, daß die Dogmengeschichte kein Magazin von zufälligen Meinungen, sondern wie die Geschichte jedes anderen geistigen Elementes ein Proceß mit be-

stimmten Resultaten sei, müssen wir diese Behauptung auch durch die Andeutung der Principien rechtfertigen, welche in einer jeden Periode des kirchlichen Lebens die Entwicklung der Dogmengeschichte überwiegend durchdrangen. Diese die Totalität der verschiedenen Gestalten durchgreifenden Principien sind das analytische, synthetische und systematische Erkennen.

In der Griechischen Kirche, als der des substantiellen Gefühls, ist das dogmatische Erkennen analytisch, d. h. es zerlegt den bestehenden Glauben, der an sich Wissen und Denken ist, in seine verschiedenen Seiten und spricht diese Unterschiede als allgemeine Sätze aus. So schließt sich Dogma an Dogma, bis die Hauptbestimmungen des Christlichen Glaubens sämmtlich hervorgetreten sind. — Nun scheint die Erkenntniß eine Zeit lang zu ruhen; der Trieb der Abstraction hat sich erschöpft; die Römische Kirche als die der reinen Objectivität ist zunächst nur mit dem Cultus beschäftigt. Allein als er befestigt ist, geht das analytische Erkennen in das synthetische über. Die Dogmen sind gegeben. Das Erkennen setzt ihre Wahrheit voraus, bemüht sich aber, von ihr den Beweis zu führen. So entsteht die Definition der einzelnen abstracten Begriffe; so entsteht die Reflexion auf die Beziehung der einzelnen Begriffe unter einander; so entsteht endlich für die dogmatischen Lehrsätze der Beweis. — Aber wenn auch das synthetische Erkennen mit der Rechtfertigung der geglaubten Wahrheit durch den logischen Beweis sich beschäftigt, so leidet es doch an dem Mangel, daß es seinen Stoff nicht sich selbst erzeugt, vielmehr als gegeben in sich aufnimmt. Es hat zwar die Reflexion auf das Verhältniß des Inhaltes zur Form vor dem analytischen Erkennen voraus, was mit einer abstracten Fassung des Stoffs sich begnügt, aber Inhalt und Form liegen doch noch außer einander. Es erreicht deshalb in seiner Totalität nur ein mehr oder minder glückliches Aggregat der vielfachen Dogmen und ihrer Beweise. Daher geht die Protestantische Kirche als die der ideellen Objectivität von den Prämissen der synthetischen und analytischen Erkenntniß zum systematischen Erkennen über, dessen Seele der sich

selbst bewegende Begriff ist. Der Analysis fehlt in der Allgemeinheit ihrer Bestimmungen die Reflexion; der Synthesis fehlt in ihrer Reflexion auf die Besonderung die Freiheit der Subjectivität des Begriffs. Diese Freiheit erreicht die Theologie der Protestantischen Kirche, in welcher es sich deswegen weniger um einzelne Dogmen, wie in der Griechischen Kirche, und weniger um Strenge und Genauigkeit der logischen Ausführung, wie in der Römischen, sondern mehr um die Feststellung von Principien handelt, welche in dem durch ihre Einseitigkeit und deren consequente Durcharbeitung hervorgerufenen Kampf sich selbst zu derjenigen organischen Einheit aufheben, welche der Wissenschaft durch lebendige Selbstentwicklung allein genügen kann. Die Methode wird als das erkannt, was sie in Wahrheit ist, als die eigene Bewegung des Inhaltes und mit dieser Erkenntniß der lange Hader der Theologie und Philosophie geschlichtet.

Erstes Capitel.

Die Periode der analytischen Erkenntniß.

§. 110. Uebersicht.

Das erste Object der erwachenden Reflexion der Christlichen Kirche mußte nothwendig das Dogma sein, welches die wahrhafte Religion von den beiden für sich einseitigen und in ihr aufgehobenen Religionen unterscheidet, nämlich das der Trinität, in deren Begriff sowohl die Einheit des Monotheismus, als auch die Unterscheidung des Göttlichen in sich selbst als das Element des Polytheismus enthalten ist. — Nachdem dies Dogma stabilirt war, ging die Reflexion auf die Analyse vom Begriff des Gottmenschen über, um das Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur zu fassen. — Hierdurch wurde drittens die Betrachtung auf das Verhältniß des göttlichen Willens und seiner Absolutheit zu dem menschlichen Willen und seiner Zufälligkeit hinübergeführt; diese Reflexion, die im Begriff der Freiheit sich concentrirt, hat sich,

trotz einiger deswegen gehaltenen Synoden, niemals zu einem ökumenischen Abschluß vollführen können.

I. Die Trinität.

§. 111. a) Die Ueberwindung der Orientalischen Weltanschauung.

Die Christliche Religion fand bei ihrem Erscheinen unmittelbar ein doppeltes Element vor, das Orientalische und das Hellenische, welche schon in der Alexandrinischen Philosophie eine Ausgleichung ihres Unterschiedes zu bilden angefangen hatten. Es konnte nicht ausbleiben, daß ein jedes dieser Elemente in die Auffassung des Christenthums eindrang und fast unbewußt seinen wahren Sinn veränderte. Ihre innere Entgegensetzung ließ aber keines von beiden den Sieg davon tragen, sondern der Christliche Glaube als ihre negative Einheit hob sowohl das eine als das andere in sich auf.

Indem er die Menschwerdung Gottes als Anfang, Mittel und Ende aller Religion darstellte, mußte die Reflexion auf dies Dogma die Endlichkeit in ihrer Einheit mit der Unendlichkeit, das Unendliche in seiner Einheit mit dem Endlichen erkennen. Dies war die Aufgabe. Allein der Orient war gewohnt, das Endliche mehr in seiner Abstraction von dem Unendlichen zu fassen. Das Unendliche als eingehend in das Endliche ward von ihm nur als eine Theophanie, nicht als eine immanente Manifestation gewußt. Daher sehen wir denn, daß aus der Grundanschauung Gottes als der an und für sich seienden Substanz die Identität des menschlichen Geistes mit dem göttlichen unverstanden bleibt und Christus als der in die Welt gekommene Gott ganz vom Standpunct der sinnlichen Wahrnehmung her genommen wird. So thun es theils die Ebioniten, theils die Doketen. Jene hielten in Christus nur den Messias fest. Nicht er selbst war der offenbare Gott, den schauend man den Vater schauet; er war für sie nur der

Gesandte, der den Vater offenbart, welcher selbst in dem geheimnißvollen Jenseits seines Wesens unbegriffen verweilt. Die Doketische Ansicht will von der Menschwerdung die Sinnlichkeit der irdischen Erscheinung hinwegnehmen, welche bei den Ebioniten insofern anerkannt wird, als für sie Christus nur Mensch ist. Aber der Doketismus fällt in die nämliche dürftige Meinung, wie die Ebioniten, weil er die menschliche Natur Christi zu einem bloßen Schein macht. An sich ist sie nicht wirklich, was sie zu sein scheint. Der unendliche Gott müßte nicht der unendliche sein, wenn er die menschliche Natur wahrhaft als die seinige an sich genommen hätte; er ist daher für sich in der unzugänglichen Herrlichkeit seines Wesens verblieben und nur scheinbar in die gemeine Wirklichkeit eingetreten. Gott kann nicht geboren werden, nicht wie wir leben und sterben; was also der Wahrnehmung als ein Körper Christi erschien, ist kein Körper, nur ein Phantasma desselben gewesen. Indem nun die Ebioniten von dem Gottmenschen den Gott, die Doketen von dem Gott den Menschen ausschließen, sind beide in dem Widerspruch gegen das Christliche Dogma identisch, daß die Menschwerdung Gottes nicht absolute Wahrheit habe.

Diese sinnliche Vorstellung der Incarnation strebte nach einer Vernichtung ihrer unwahren Abstraction in dem Gnosticismus, seit dem Anfang des zweiten Jahrhunderts. Er versuchte die Menschwerdung durch eine zahllose Menge von Mittelgliedern begreiflich zu machen, welche er zwischen Gott als der ewigen Substanz und zwischen dem Menschen als dem sterblichen und sündigen Individuum einschob. Die Ebioniten und Doketen ließen das göttliche Wesen eigentlich nur einen Schimmer in das menschliche Geschlecht werfen, für sich aber außerhalb verharren; die Gnostiker erkannten die Nothwendigkeit der innigsten Identität des menschlichen Geistes mit dem göttlichen an; aber die Vermittelung derselben ward auch von ihnen ganz veräußerlicht, so daß die Menschwerdung Gottes doch nicht ihn selbst, immer nur einen anderen von ihm geschaffenen Geist in die Endlichkeit eintreten ließ.

Es vereinigten sich im Gnosticismus eine Menge der verschiedensten Elemente. Zunächst der Parsische Dualismus des Guten und Bösen in der Form des Lichtes und der Finsterniß; sodann die Anschauung der weltbildenden Mächte, welche im Durchgang durch den Judaismus seit dem Babylonischen Exil zu einem Reich der Engel und Dämone geworden war; ferner die Pythagoräische Philosophie, welche durch ihre Zahlenlehre dem emanatorischen Proceß sehr günstig war; jedoch nicht die alte Pythagoräische Lehre in ihrer Reinheit wurde angewendet, sondern ihre Umgestaltung durch die Platonische Philosophie; endlich das Christenthum selbst, was unmittelbar eine Reflexion auf das Judenthum und dessen Zeugnisse in den Schriften des Alten Testamentes mit sich führte. Dieses Zusammengehen so heterogener Elemente mußte Systeme erzeugen, in denen Phantasie, Abstraction, Speculation, Ascetik in den mannigfaltigsten Conglomerationen zusammenschmolzen. Das Aegyptische Alexandrien war zu einer solchen Durcharbeitung der sich von selbst darbietende Punct, weil hier der Orient, der Occident und das zwischentretende Nilthal unmittelbar in Kunst und Wissenschaft sich durchdrangen. Das Philonische System in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts muß als die bestimmteste Bevorwortung des Gnostischen betrachtet werden. Nach ihm ist Gott das wahrhaft Seiende, *το ὀν* und *ὁ ὠν*. Er ist in sich, unabhängig von allem Anderen, *ὁ τοπος των ὁλων*. Er, die Güte und Macht, *ἰδεα των ἰδεων*, schauet sich aber selbst an. Dadurch erzeugt er den *λογος*, welcher zunächst als die reine Beziehung Gottes auf sich selbst der *ἐνδιαθετος*, sodann aber die Offenbarung dieser inneren Fülle, der *προφορικος* ist. Als derselbe ist er das Princip der Schöpfung, der *ἀρχαγγελος* und *ἀνθρωπος οὐρανιος*, von welchem die sichtbare Welt ausgeht. Durch ihn strahlt Gott als das reine Licht sich selbst in unendlich vielen Strahlen aus, welche eben so viel Kräfte, *δυναμεις*, oder Engel sind. Denn wie der *λογος* das allgemeine *εἰκων του λεγοντος αὐτου* ist, so kann auch jeder Engel für sich als *εἰκων του ὀντος* und *ὑπαρχος της ἀρχης* betrachtet werden. Die Welt aber, der *κοσμος*, ist, als nicht

unmittelbar Gott selbst, eigentlich das Nichtseiende, το μη ὀν; der Schatten des ursprünglichen Lichtes. Doch kann der dem Menschen inwohnende νους oder der erkennende Geist über alle endlichen Verhältnisse sich erheben und in innerer Anschauung als der καταληψις νοητικη zu Gott gelangen. Wer es dahin bringt, ist ein ἀσκητης. — Die Schriften des Alten Testamentes sind aus Accommodation des λογος für die menschliche Fassungskraft zum Theil nur sinnliche Hülle der ewigen Wahrheit, weshalb es Grundsatz der Exegese sein muß, hinter dem sinnlich Vorgestellten das Unsinnliche und seine ewige Bedeutung, den κοσμος νοητος, zu erkennen.

Was hier noch unabhängig vom Christenthum durch eine Anwendung der Platonischen Philosophie auf das damalige Judenthum ausgesprochen ward, das entwickelte der Gnosticismus in Beziehung auf das Christenthum. Abgesehen von den unendlich vielen Abweichungen des Details bei den einzelnen Gnostikern, wie Neander sie in die Jüdischen und Antijüdischen unterscheidet, ist die Grundanschauung dieser ersten Religionsphilosophie des Christenthums die, daß Gott als die Wurzel von Allem, als die προαρχη, als der προπατωρ, der Vater des Vaters, als der Quell der Quellen, in dem eingeborenen schöpferischen νους sich offenbar sei. Durch den Nous sei der λογος als das Wissen der Wahrheit, durch den Logos der Demiurgos, durch den Demiurgos die Welt und der Mensch geworden. Der Demiurgos aber sei unvermögend gewesen, den Menschen zu Gott als dem ursprünglichen Licht zurückzuführen und ihn aus den Banden der Materie zu erlösen. Daher sei der Logos, durch welchen der grundlose Gott die Welt zuerst begründet habe, selbst in Jesus von Nazareth Mensch geworden, habe sich mit dem Nous vereint und die Sehnsucht des Menschen, aus der materiellen Welt zu dem Schauen des reinen Lichtes zurückzukommen, erfüllt. Valentinus stellte an die Spitze seines Systems die Ogdoas des βυθος und der σιγη, des νους und der ἀληθεια, des λογος und der ζωη, des ἀνθρωπος und der ἐκκλησια, aus welchen Gegensätzen der männlichen und weiblichen Aeonen er alle übrigen durch Zeugung

hervorgehen ließ. — Der Syrer Saturninus, Basilides und sein Sohn Isidorus, welche von Syrien nach Alexandrien kamen, eben dort Valentinus, Herakleon, Karpokrates, Ptolemäus, und Bardesanes zu Edessa in Mesopotamien sind die namhaftesten der Gnostiker. Marcion war seinem dogmatischen System nach ebenfalls ein Gnostiker, erregte aber den Widerspruch der Katholischen Kirche gegen sich vorzüglich durch die Kritik, mit welcher er die Neutestamentischen Schriften behandelt zu haben scheint, über welches Verbrechen Tertullianus sich nicht wüthend und weitläufig genug geberden kann. Die Kleinasiatischen und Italischen Gnostiker, welche Matter die sporadischen nennt, zeichneten sich besonders durch Opposition gegen den Chiliasmus und Judaismus, so wie durch eine strenge Ascetik aus.

Man kann den Gnosticismus auf kein einzelnes System, auf kein einzelnes Princip zurückführen, weil er eben in der Verschmelzung verschiedener Elemente besteht. Die Ableitung seines Wesens aus der etymologischen Untersuchung des Wortes γνωσις in seinem Verhältniß zur πιστις gibt nur eine Seite, die der Reflexion des Glaubens auf sich; die Beachtung der früheren Persischen Religionssysteme nicht minder als die der späteren Jüdischen in der Kabbala und im Talmud einerseits, wie der Griechischen Philosophie andererseits, gibt ebenfalls nur eine Kenntniß des Materials, was im Gnosticismus auf eigenthümliche Weise verarbeitet wurde. Die Beziehung dieser mannigfachen Elemente auf das Christenthum gab ihnen einen anderen Sinn; der Geist hatte in Christus wirklich die negative Gewalt der Materie, das Princip des Bösen vernichtet; fast alle Gnostische Schulen kamen in der Anschauung des Somatischen (Hylischen), Psychischen und Pneumatischen überein, eine Eintheilung der menschlichen Organisation, welche bis auf unsere Tage ihre Vernünftigkeit bewährt hat. Diesem Princip gemäß ging die Praxis des Gnosticismus auf eine Durchdringung der somatischen und psychischen Natur von der pneumatischen, um alle Selbstständigkeit der Materie gegen das Geistige aufzuheben. Wie aber in seiner Theorie durch

das unaufgelös'te Zusammentreffen von Gefühl, Verstand und Phantasie seltsame Gebilde voll von einer trüben an das Bizarre grenzenden Tiefe entstanden, so schlug auch seine Praxis oft in leere Schwärmerei um, welche sich das Dasein der Natur gern ableugnen mochte. Das Moment, wodurch der Gnosticismus dem Christlichen widerspricht, ist, daß in ihm Gott weder unmittelbar die Welt schafft, noch auch die erschaffene selbst als Mensch mit sich versöhnt, vielmehr sowohl jenen Act der Entfremdung der Welt von seinem Wesen dem Demiurg, als auch diese Thätigkeit, die entfremdete Welt zur Einheit mit ihm zurückzuführen, dem ersten Aeon als seiner ursprünglichsten Emanation überläßt. Diese Kette der zwischen Gott und dem Menschen, zwischen dem Licht und der Materie, zwischen dem Unendlichen und Endlichen stehenden Vermittler, welche die Erkenntniß von der Schöpfung, dem Sündenfall und der Erlösung zu vereinfachen scheinen, verwirren sie gerade, weil hier der Fortgang von dem Unendlichen zum Endlichen keinesweges eine immanente Selbstbestimmung, nur ein schlechter Läuterungsproceß in endloser Annäherung ist. Denn mit anderen Worten heißt dies, der Mensch ist so wenig mit Gott selbst entzweiet, als seine Entzweiung in und durch Gott selbst sich aufhebt.

Die Ebionitische und Doketische Richtung war ohne speculativen Gehalt; die Gnostische versuchte es, die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes klar zu machen, obwohl ihr die Einfachheit des Gedankens in einer Fülle von Bildern unterging, über welche die Abraxas uns am Besten belehren; die Montanistische und Manichäische Richtung, jene seit der Mitte des zweiten, diese seit der des dritten Jahrhunderts, hoben mehr das praktische Element hervor. Montanus, Bischof von Pepuzä in Phrygien, drang auf eine Reinigung des sittlichen Lebens in der Kirche und ging für ihre Verwirklichung von dem Grundsatz aus, daß der Begriff der Christlichen Religion nicht ein= für allemal abgeschlossen, sondern noch einer steten Erweiterung fähig sei. Diese Perfectibilität gehöre dem heiligen Geist an, welchen Christus als den παρα-

κλητος den Seinigen zur Offenbarung Dessen verheißen habe, was er selbst ihnen noch nicht mitgetheilt hatte. Er, Montanus, wirke nun durch den Impuls des Parakletos, um die Kirche zu einer höheren Vollkommenheit zu führen, als sie bis dahin hatte. Nur eigentlich durch diese Ansicht eines steten, in das Unbestimmte hin sich steigernden Wachsthums der Religion wich Montanus von der allgemeinen Ansicht der Kirche ab, die ihn und seine zahlreichen Anhänger trotz der großen Moralität, welche sie an den Tag legten, mehre Jahrhundert hartnäckig verfolgte, weil das Montanistische Princip die Subjectivität zu Neuerungen und Umbildungen begünstigte, in denen die Darstellung des wahren Christenthums unstreitig gefährdet ward, weil es, wenn man die Perfectibilität in diesem Sinn einräumte, an einem Maaßstabe für die Wahrheit der neuen Gestaltungen gebrechen mußte. — Noch viel härter war der Kampf der Kirche mit den Manichäern, einer viel verbreiteten und nie ganz erloschenen Secte. Ihr Stifter war Mani, welchen die Kirchenväter mit dem Spottnamen Manes als einen Unsinnigen bezeichneten. Man hat die ganz richtige Bemerkung gemacht, daß Mani, der sich selbst für den Parakletos ausgab, als eine Bevorwortung Muhameds angesehen werden könne, weil er eben wie dieser sein System aus verschiedenen vorgefundenen Elementen willkürlich zusammensetzte. Die Schriften des Aegyptischen Scythianus, das System des Zerdutsch und die Neutestamentlichen Bücher faßte er zu einem lockeren Ganzen zusammen. Den Anfang macht die Entgegensetzung des Guten und Bösen. Jenes, der gestaltlose Gott, ist das Licht; Sohn und Geist sind Kräfte, Emanationen des Ewigen. Sie wohnen in verschiedenen Sphären. Dieses, ein enormes Ungeheuer, ist die Materie und damit identisch die Finsterniß, gießt sich aus in zahllose Dämone und schafft entgegengesetzte Sphären, der Erde, des trüben Wassers, der stürmischen Luft, des dunkeln Feuers und des Rauches. Beide Welten treten in Kampf mit einander und werden durch ihre Vermischung Anlaß zur Entstehung der Erde, welche von den Riesen Omophorus und Splenditenens

getragen wird. Der Mensch ist ein Product beider Factoren. Aber der Ewige will ihn in sein Reich erheben und sendet den Aeon Jesus, mit welchem sich sein Sohn, Christus, in einem Scheinleibe vereinigt und als die Kraft der Sonne und des Mondes die Menschen von den Leiden befreiet, welche aus der Materie hervorgehen. Auf dieser Anschauung beruhet die Sittlichkeit, welche ganz und gar mit der des übrigen Orients übereinstimmt; Enthaltung von aller Lust des Sinnlichen; also Fasten, Nahrung durch Vegetabilien, Ehelosigkeit, eine Wanderung der Seele u. s. f., ja, ein Unterschied der Auserwählten, die gänzlich der ascetischen Thatlosigkeit sich hingeben und der Unvollkommenen oder Zuhörer, welche noch irdische Arbeit verrichten, noch in der Ehe leben u. dgl. m. Der Schluß des Weltlebens wird ein verzehrender Brand, eine Ueberwindung des Bösen und ewige Trennung vom Guten sein. Daß dies System so weit um sich griff, lag nur in seiner Einheit mit dem Geist des Orients, welcher die Freiheit nur in der einseitigen Gestalt einer abstracten Entäußerung des Subjectes an die Substanz aufzufassen und von Seiten der Form das Bildliche und Sinnliche der Vorstellung statt des Gedankens gewohnt ist, wodurch er im Theoretischen jedes, was nur ein in der Totalität verschwindendes Moment ist, zu einer für sich bestehenden, in's Weitläuftige auseinander gezogenen Gestalt macht und im Praktischen die Thätigkeit des Willens dahin beschränkt, daß er aller concreten Bestimmtheit sich entleere.

§. 112. b) Die Ueberwindung der Hellenischen Weltanschauung.

In der Orientalischen Weltanschauung ist die Abhängigkeit des Menschen von Gott so fest gewurzelt, daß auch das Christenthum diese Fremdheit des Göttlichen und Menschlichen nicht ganz zu erschüttern vermochte. Die Doketen, Gnostiker und Manichäer begriffen Christus eigentlich nie als Gott selbst. Eine solche Identität schien ihnen eine übergroße Kühnheit und in ehrfürchtiger Scheu entfernten sie den Unendlichen wieder

[illegible]

durch eine Menge von Zwischenwesen in seinen mysteriösen Hintergrund, für Christus nur das Verhältniß der nächsten Beziehung auf ihn übrig lassend. Allein das Christenthum will eben den Vorhang des Tempels zerreißen; das Allerheiligste soll nicht blos dem esoterischen Auge des Hierarchen, vielmehr der ganzen Menschheit offenbar und, wenn man diese Ausdrücke nicht in das Böse hin mißdeuten will, profanirt werden. Daher mußte die allgemeine Kirche solchen Auffassungen entgegentreten, um den Begriff der Trinität nicht in eine breite phantastische Welt von Emanationen und Reductionen verschwemmen zu lassen. So wurden diese Secten beständig in das Innere Asiens hineingedrängt, während die weitere dogmatische Bildung der Kirche nach Abend zu fortschritt.

Hier war das Verhältniß des Christenthums ein anderes, denn hier war nicht die Starrheit der Orientalischen Substanz zu überwinden, sondern die Reflexion hatte die polytheistische Religion gänzlich ausgehöhlt und eine Aufklärung des Verstandes verbreitet, welche zwar die alten Götter als Schöpfungen des Wahnes verspotten ließ, den Geist aber auf die Länge hin nicht befriedigte und ihn zu den mannigfachsten Versuchen trieb, die entflohene Gottheit zurückzubringen. Der Mangel der antiken Religion war gerade ihre Eigenthümlichkeit, die Schönheit zu ihrer Form zu haben. In diesem Princip lag zunächst die Schöpfung einer vielgestaltigen Götterwelt. Alle Momente der Substanz, Macht, Erzeugung, Wissen, Gerechtigkeit u. s. f. wurden zu Subjecten, zu einzelnen Göttern. Die Bewegung dieses Lebens war nicht mehr die einförmige Wiederholung einer und derselben Geschichte am Himmel und auf Erden, wie in den langweiligen Seelenwanderungen des Orients, sondern es war ein buntes Gewimmel der mannigfaltigsten Geschichten. Doch die Schönheit, worin dieser Inhalt sich kleidete, war noch nicht die reine Gewißheit des absoluten Gedankens; selbst der Inhalt war noch nicht die Wahrheit an und für sich, welche gegen die Schönheit der Form gleichgültig ist. Aber die Wahrheit in ihrer Selbstgewißheit

ist die offenbare Gottheit, welche durch nichts Anderes, nur durch sich selbst offenbart werden kann, weil nichts Anderes sie selbst ist. Darum kann sie sich auch nicht dem Anderen, was nicht ihr wahrhaftes Sein, nur, wie die Natur, ihr scheinendes Gegenbild ist, sondern nur dem zu ihrer Erkenntniß geschaffenen Geist offenbaren. Die absolute Wahrheit war es, welche als das unbegriffene *Schicksal* der Welt hinter den Göttern und Menschen stand. Sie war der Wurm, der die schönen Blüthen der Kunst zernagte. Der Götter waren viele und die Kunst machte sie alle zu Gegenständen der Anschauung. Deutlich, in irdischer Klarheit, standen die himmlischen Gestalten vor dem andächtigen Blick. Allein der Mensch selbst war es, der nicht nur das Bild des Gottes in seiner Phantasie erzeugte, sondern auch das äußerliche, objective Dasein des Bildes. Somit mußte er dahinter kommen, daß er selbst seine Götter sich mache. Vom Homer und Hesiod hatte bekanntlich Herodot dies sehr naiv ausgesprochen; allein bei dem Auftreten des Christenthums war dieser Gedanke eine allgemeine Reflexion geworden. Der Mensch war in sich eine Einheit und Gewißheit, welche über die Anschauung und Vorstellung der göttlichen Ideale hinausging. Daher ward durch die eigene Vermittelung der Kunst der Gedanke geboren, der in seine farblose Form zusammenzog, was die Empfindung, Anschauung und Vorstellung in eine Fülle von Gestalten vertheilten. Abgesehen von der Philosophie im engeren Sinn war dies Denken das *kritische Räsonnement*, was von allem objectiv Bestehenden eine Rechtfertigung forderte, damit es vom Subject als nothwendig und vernünftig anerkannt werden könne. Dies Dringen des Subjectes, sich durch eine mit Gründen belegte Aufklärung über die Vernunft der Natur, der Einrichtungen des Staates, der Religion zu verständigen, ward jedoch auch zu jener Frechheit des Erkennens, deren Leichtsinn als ἀσεβης außer sich und seinen endlichen Interessen endlich nichts mehr anerkannte, weil er in der sophistischen Dialektik Geschick genug erworben hatte, Grund mit Grund umzustoßen. So entstand eine Rathlosigkeit der Menge und

die allgemeine Skepsis bewirkte, daß man nicht mehr wußte, was die Wahrheit sei.

Dies war das eigentliche Schicksal, was die Individualitäten der Götter in das Nebulose zerfließen machte, was die Verwirrung und den Widerspruch ihrer Geschichten entdeckte und sie von ihren Thronen in den Staub stürzte; das Schicksal, was die Lenkung der menschlichen Angelegenheiten durch die Götter zum Spott desjenigen Bewußtseins erniedrigte, welches die Resignation auf den Genuß des Endlichen gelernt und zu der Kraft der Innerlichkeit, zur unerschütterlichen Macht des sich selbst erleuchtenden Gedankens erhoben hatte. Umsonst war nun die Anstrengung des altgläubigen Bewußtseins, das Vergehende festzuhalten. Einem Strom kann man Dämme entgegenbauen, aber des Geistes Trieb kann man nicht bändigen. Daher stürzten alle Bilder der schönen Götter als Bilder in die Tiefe des die Wahrheit ohne sinnliche Hülle in sich haltenden Gedankens zusammen und die holden Träume der mythologischen Phantasie versanken vor der Mark und Bein trennenden Gewißheit der alleinigen Wahrheit. Prometheus, welcher gegen den verfolgenden Zeus auf die heraneilende Nothwendigkeit hinwies, die ihn einst vom Olympos werfen würde, war in dieser Hinsicht der Prophet der Griechen. So wurde dem Christenthum von Innen aus der Eingang geöffnet und seine Lehre von der Menschwerdung Gottes durch die Philosophie vorbereitet. Das Göttliche in menschlicher Gestalt zu wissen, war den Griechen durch ihre Religion geläufig; aber daß der Gott in dieser Gestalt von dem übrigen menschlichen Geschlecht so ganz und gar um Nichts verschieden, daß er eben so geboren, eben so leben, ja am Kreuz sterben solle, schien ihnen der Idee des Göttlichen zu widersprechend zu sein. Sie vertheidigten daher die Vernünftigkeit ihrer Religion, so wie umgekehrt die Christen die der ihrigen. Dieser Kampf des Christlichen Glaubens mit der antiken Speculation war der Bildung des Christlichen Bewußtseins im höchsten Grade zuträglich. Denn jede Polemik des Ethnicismus, der von seiner Seite Apologie war, rief die Christliche Apologetik

hervor, die ihrerseits in Bezug auf den Ethnicismus eben so sehr Polemik war; indem nun Widerlegung und Rechtfertigung gegenseitig in einander übergingen, erwarb das Christenthum für seine Darstellung den Besitz der dialektischen Form, wie der Ethnicismus schon dadurch, daß er auf eine speculative Bestreitung des Christenthums sich einließ, in der Bekehrung zu demselben begriffen war. Dies war das Zeitalter der großen Apologeten der Kirche, des Athenagoras, Justinus, Theophilus, Irenäus, Klemens von Alexandria, Arnobius, Lactantius u. A. Am höchsten stand unstreitig Origenes in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Er machte nicht nur den Anfang einer wissenschaftlichen Methode der biblischen Interpretation; er vertheidigte nicht nur das Christenthum gegen die Angriffe des Celsus, sondern machte auch in seiner Schrift περι ἀρχων den Anfang einer zusammenhängenden Betrachtung des Christlichen Glaubens, worin er zuerst von Gott, zweitens von der Welt (Logos), drittens von der Schrift und viertens von den Sacramenten handelte. Obwohl Origenes späterhin wegen mehrer Ansichten z. B. über die Ewigkeit der Höllenstrafen, die er leugnete u. s. f., als heterodox behandelt wurde, so läßt sich doch die von ihm eingeschlagene Richtung in Theognostus und Pierius, in Gregorius Thaumaturgos, Eusebius Pamphilus, Gregorius Nazianzenus, Gregorius von Nyssa, Basilius, Ambrosius, Chrysostomus und Synesius bis in das fünfte Jahrhundert hin verfolgen. — In diesen von dem Studium der antiken Philosophie befruchteten Tendenzen erblicken wir kein jähes Construiren und geiles Phantasiren, sondern eine besonnene und dialektische Erforschung des Glaubens, welche allem Diffusen und Wüsten des Morgenlandes mit Entschiedenheit entgegentrat, wie sich dies besonders in der Opposition gegen den Chiliasmus zeigte, der vornehmlich von dem Aegyptischen Bischof Nepos und von Korakion vertheidigt ward, bis Dionysius von Alexandrien diesen überwand. Denn der Chiliasmus, der von Zeit zu Zeit immer wieder erscheint, ist eine totale Verendlichung der Idee des Christenthums und setzt das in die Zeit, was, obwohl dem

Wesen nach in der Zeit erscheinend, in der Geschichte sich offenbarend, dennoch an und für sich außer aller Zeit ist. Er ist das letzte Nachsummen der sinnlichen Orientalischen Vorstellung von Weltaltern und einem imposanten Ende des letzten.

§. 113. c) Das Nicänische Symbolum.

Dadurch, daß in der Christlichen Kirche das Streben des Morgenlandes nach bildreichen Systemen dem des Abendländischen Geistes nach einer einfachen und verständigen Anschauung begegnete, wurde das wahrhaft christliche Bewußtsein um beide bereichert und eben so sehr vor dem Schwindel phantastischer Abstraction wie vor nüchterner und oberflächlicher Kälte bewahrt. Wenn nun die Orientalischen Christen mehr Sinn für die Einheit und Allgemeinheit der Substantialität, die Occidentalischen dagegen mehr Sinn für die Individualität und Subjectivität hatten, der Christliche Glaube aber für die Substanz wie für das Subject gleich viel Sinn forderte, so mußte jener Gegensatz für das Bewußtsein der Kirche zu einem bestimmten Dogma, dem der Trinität, sich auflösen. Wir sehen daher, daß in dem dritten Jahrhundert die Trinität immer mehr Gegenstand der Reflexion ward. Schon im zweiten Jahrhundert, gegen das Ende desselben, hatte Artemon die Göttlichkeit des Logos geleugnet; eben so hatte Praxeas allen persönlichen Unterschied zwischen Gott dem Vater und Gott dem Sohn aufgehoben, damit eigentlich nur den Vater anerkannt und sich und denen, die ihm beistimmten, den Namen von Monarchisten und Patripassianern nicht mit Unrecht zugezogen; das Nämliche war mit Noëtus zu Smyrna der Fall, welcher die Einheit Gottes nur als einfache Identität, nicht als Beziehung auf sich selbst dachte und deswegen die Göttlichkeit des Logos und des heiligen Geistes verneinte. Consequenterweise mußte man ihn beschuldigen, daß er ein Leiden, Sterben und Auferstehen des Vaters lehre, weil er trotz seines Deismus das Factum der Erlösung des menschlichen Geschlechtes durch Christus nicht aufgeben wollte. Sabellius aus Pentapolis in Libyen,

des um die Mitte des dritten Jahrhunderts als sein Schüler genannt wird, ist am berühmtesten geworden, weil er den Unterschied Gottes von sich selbst, worauf das Dogma der Trinität begründet ist, ganz leugnete. Vater, Sohn und Geist machte er zu verschiedenen Thätigkeiten der Einen Gottheit; mit einer solchen formellen Diversität glaubte er dem Begriff der Dreieinigkeit zu genügen, als wenn das Anderssein des Sohnes nur ein anderer Modus in Gott wäre. Auch **Beryllus** von Bostra konnte nicht begreifen, wie Gott als Object für sich eben nur als Subject geistige Objectivität haben könne, und machte deswegen Christus zu einem Menschen, dem des Vaters Gottheit nur eingewohnt habe, obschon Christus als das Wissen Gottes von sich selbst von Gott wirklich eben so sehr unterschieden, als auf der anderen Seite, da Gott sich nicht anders weiß, als er von ihm gewußt wird, auch wirklich mit ihm identisch ist. **Paulus** von **Samosata**, Bischof von Antiochien, glaubte die Schwierigkeit einer Hypostase des Logos zu lösen, wenn er Christus als den Logos und Jesus den Menschen zu zwei an sich differenten Persönlichkeiten machte; allein nun mußte er doch diese beiden Prosopa auf eine Zeit lang zusammenschmelzen, um dem Jesus diejenige Potenz zu geben, die allein aus der Gewöhnlichkeit der übrigen Menschen ihn heraushebt, und so war er nicht besser daran, als die Gnostiker; auch mußte er die Excommunication aus der Kirchengemeinschaft dulden.

In diesen Reflexionen über das Verhältniß der drei Personen der Gottheit zu einander sehen wir beständig den Mangel, daß über der Identität Gottes sein Unterschied von ihm selbst, über dem Unterschied die Identität der Unterschiedenen vergessen wird. Die Erscheinung des Gottmenschen in dem Kreise der gemeinen Wirklichkeit, diese ächte Bewährung der göttlichen Liebe, machte immer wieder irr an dem Glauben, daß der Geist der Menschheit seinem Wesen nach nur der heilige sei, und ließ aus wahren Anschauungen oftmals in das Falsche und Halbe früherer Vorstellungen zurückfallen. Der

bekannte Streit des Alexandrinischen Presbyters Arius mit seinem Bischof über die Frage, ob Christus desselben Wesens mit dem Vater, *ὁμοουσιος τῳ πατρι* sei oder nicht, wurde endlich die Gelegenheit zu einer gründlichen Untersuchung und Bestimmung des Dogma's von der Trinität. Arius behauptete, Christus sei das edelste Geschöpf (*ποιημα*) von allen Dingen, die Gott aus Nichts erschaffen; aber als erschaffen sei er geringer als der Vater. Hiergegen setzte sich die Kirche sowohl auf der Synode zu Alexandrien, als fünf Jahre später auf der zu Nicäa, wo Arius verdammt und ein vortreffliches Glaubensbekenntniß als regula fidei abgefaßt wurde. Vorher schon treffen wir in den Schriften des Irenäus, Tertullianus und in der Vorrede des Origenes zu seinem Werk *περι ἀρχων* solche Stellen, welche den gesammten Glauben der bestehenden Kirche darzulegen suchen; auch das Apostolische Symbolum, wann es nun auch entstanden sein möge, gehört hieher; allein vor allen diesen hat das Nicänische voraus, daß es wirklich ein Resultat der allgemeinen Kirche und in Folge dieses ächt geistigen Ursprungs durch eine Klarheit, Simplicität und Bestimmtheit ausgezeichnet ist, welche es in theologischer Hinsicht zu einem bleibenden Kanon erhoben hat. Ausdrücklich wurden bei den Bestimmungen die Gegensätze bemerklich gemacht und es hieß: *πιστευομεν εἰς ἑνα θεον, πατερα παντοκρατορα, παντων ὁρατων τε και ἀορατων ποιητην· και εἰς ἑνα κυριον Ιησουν Χριστον τον υἱον του θεου, γεννηθεντα ἐκ του πατρος μονογενη, τουτ᾽ ἐστιν ἐκ της ὀυσιας του πατρος, θεον ἐκ θεου, και φως ἐκ φωτος, θεον ἀληθινον ἐκ θεου ἀληθινου· γεννηθεντα οὐ ποιηθεντα, ὁμοουσιον τῳ πατρι· δἰ οὗ τα παντα ἐγενετο τοτε ἐν τῳ οὐρανῳ και τα ἐν τῃ γῃ· δἰ ἡμας τους ἀνθρωπους και δια την ἡμετεραν σωτηριαν κατελθοντα και σαρκωθεντα και ἐνανθρωπησαντα· παθοντα και ἀνασταντα τῃ τριτῃ ἡμερᾳ, ἀνελθοντα εἰς τους οὐρανους, ἐρχομενον κριναι ζωντας και νεκρους· και εἰς τον ἁγιον πνευμα. Τους δε λεγοντας, ὁτι ἠν ποτε ὁτε οὐκ ἠν, και πριν γεννηθηναι οὐκ ἠν, και ὁτι ἐξ οὐκ ὀντων ἐγενετο, ἡ ἐξ ἑτερας ὑποστασεως, ἡ οὐσιας, φασκοντας εἰναι, ἡ κτι-*

στον, ἢ τρεπτον ἢ ἀλλοιωτον, τον υἱον του θεου, ἀναθεματιζει ἡ ἁγια καθολικη και ἀποστολικη ἐκκλησια.

In Folge dieser kanonischen Bestimmung kam es zu parteiischen Scheidungen der Arianischen Partei selbst, ein Schicksal, welches in ähnlichen Fällen sich immer wiederholt. Es bildete sich nämlich der Gegensatz solcher Arianer, welche zwar nicht die Identität des Wesens im Vater und Sohn, aber doch die Aehnlichkeit des Wesens im Sohn und Vater anerkannten. An der Spitze dieser Semiarianer standen Basilius von Ancyra und Gregorius von Laodicea. Eine solche Homoiusia war in der That so etwas Vages und Oberflächliches, daß die positive Bestimmung, welche unter der Führung von Aëtius und Eunomius auf der Synode von Sirmium in der Mitte des vierten Jahrhunderts eclatirte, daß der Sohn ganz anderen Wesens als der Vater sei, nicht ausbleiben konnte. Damit aber zogen diese Anomöer oder Heterousiasten den Haß der Semiarianer oder Homoiusiasten (im Unterschied von den Arianischen Homousiasten) auf sich, und diese innere Entzweiung eben so sehr als eine Menge äußerer Umstände trug dazu bei, die quantitativ weit ausgedehnte Partei der Arianer überhaupt zu schwächen.

II.

Das Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur.

§. 114. Zusammenhang mit dem Vorigen.

Wir haben §. 109 schon erinnert, daß das Erkennen in seiner Bildung zur Wissenschaft jedes wahrhafte Moment der Idee zu einer eigenen Gestalt entwickelt und daß das Ganze nach seiner absoluten Wahrheit nur in der Einheit aller dieser vereinzelten Gestalten vorliegt. Das progressive Princip der Erkenntniß ist auf diesem Gebiet kein anderes, als die innere Abfolge der ideellen Momente selbst. Nicht die Einzelnen,

welche bei der Geschichte der Wissenschaft mit ihrer Thätigkeit für sie als selbstständige Individuen erscheinen, haben nach Neigung und Zufall gewählt, daß sie gerade dies und dieses gerade so betrachten wollten, sondern die Bestimmungen der Geschichte folgen sich so, daß das Allgemeine nothwendig dem Besonderen und Einzelnen vorangeht. Aus diesem inneren Grunde ging die Reflexion über die Einheit Gottes mit sich selbst, inwiefern sie die Unterschiede der Substanz, des Subjectes und deren absoluten Einheit in sich schließt, der Reflexion über den Gottmenschen selbst voran. Das Nicänische Symbolum hatte die Wahrheit fixirt, daß die Versöhnung Gottes mit dem Menschen weder das dem Menschlichen wie dem Göttlichen äußerlich bleibende Werk eines Aeon noch ein bloßer Gedanke, eine nur relative Einheit sei. Daher ging die Betrachtung nun erst, nachdem die Identität des Wesens im göttlichen und menschlichen Geist mit allgemeiner Bestimmtheit anerkannt war, zu der Reflexion darüber fort, wie in dem Gottmenschen die göttliche Natur mit der menschlichen Eines sei. Schon die Ansicht des Macedonios, daß der heilige Geist nur ein Organ des Gottes (διακονος και υπηρετης του θεου) sei, mußte den Widerspruch der Kirche erregen, weil sie die Bedeutung der Gemeine vernichtete. Der Begriff des Geistes, die negative Einheit vom Begriff des Vaters und Sohnes, ist als der wahrste auch der schwerste und daher kann man sich nicht wundern, wenn die Kirche in der Opposition gegen die Pneumatomachen, wie die Anhänger des Macedonius genannt wurden, mehr den Instinct als die völlig begründete Erkenntniß des Wahren zeigte. Apollinaris, Bischof von Laodicea, in der letzteren Hälfte des vierten Jahrhunderts, leitete schon mehr auf die im fünften Jahrhundert folgenden Bewegungen über. Er beschäftigte sich eifrig mit dem Studium der Philosophie und haftete besonders an einem Begriff, der auch für die Entwicklung der modernen Philosophie von so großer Wichtigkeit wurde, als Cartesius die res extensa sowohl wie die res cogitans zu Substanzen machte und, weil jede Substanz sich absolut auf sich bezieht und in ihrer

Einfachheit der anderen unbedürftig ist, das Zusammenwirken von Seel' und Leib durch eine äußerlich concurrirende Assistenz Gottes zu erklären genöthigt war. So hatte sich Apollinaris in den Satz vertieft, daß zwei an sich vollkommene Dinge, eben, weil jedes für sich vollkommen sei, nicht zur Einheit in einander übergehen könnten. Indem er nun die menschliche Seele und den göttlichen Geist als für sich selbstständige und vollendete Substanzen voraussetzte, in Christus aber den wirklich gegenwärtigen Gott anerkannte, so leugnete er, daß Christus eine menschliche Seele gehabt habe und setzte an ihre Stelle den göttlichen Nus. Eine solche Entseelung Christi zum Behuf seiner göttlichen Begeisterung konnte mit Recht eine Theilung Christi, διμοιρια, genannt werden. Man dürfte versucht sein, bei dem Apollinarismus auf den Gnosticismus zurückzublicken, insofern in dem letzteren durch die äußerliche Inwohnung des Logos ebenfalls die menschliche Natur verflüchtigt wurde, allein es ist ein großer Unterschied, wie Apollinaris nur vom Gedanken und wie die Gnostiker im Denken von halb mythischen Vorstellungen geleitet wurden. Entschieden kam das Verhältniß der göttlichen Natur zur menschlichen durch Nestorius und Eutyches zur Sprache, deren Einseitigkeiten die vierte ökumenische Synode negirte.

§. 115. a) Der Nestorianismus.

Der Nestorianismus ging von der Behauptung des Nestorius aus, daß Maria nicht θεοτοκος, nur χριστοτοκος genannt werden könne. Dem widersprach Cyrillus von Alexandrien. Er wechselte mit dem Nestorius, der Bischof von Byzanz wurde, zwölf Anathematismen über diesen Punct, wie er ihn auch auf der Ephesinischen Synode mit engherziger Leidenschaftlichkeit excommunicirte. Es entstand eine große Erbitterung, die jedoch mehr in particuläre Interessen sich vergrub. Der dogmatische Kern der Nestorianischen Ansicht war, daß sie, indem sie gegen die Arianer die wahre Gottheit und gegen die Apollinaristen die wahre Menschheit Christi vertheidigte, den Begriff der Natur mit dem Begriff der Persönlichkeit ver-

wechselte und in Christus als dem Einen *προσωπον* eine äußerliche Verbindung, nicht eine concrete Einheit des Göttlichen und Menschlichen annahm.

§. 116. b) Der Monophysitismus.

Wenn der Nestorianismus die göttliche und menschliche Natur zu doppelten Persönlichkeiten machte, die für sich gleichsam auseinanderlagen und nur wie zufällig zusammenkamen, so verfiel Eutyches in das entgegengesetzte Extrem, den Unterschied des Göttlichen und Menschlichen in der Persönlichkeit des Gottmenschen aus purer Verständigkeit ganz zu negiren und nur Eine Physis zu behaupten. Diese Vereinerleiung der beiden gleich wesentlichen Momente war das Princip des Monophysitismus, der an Petrus Mongus einen großen äußerlichen Anhalt fand.

§. 117. c) Die Synode von Chalcedon.

Die zahllosen kleinen Zwiste zu erzählen, welche im ganzen Orient und in der Griechischen Kirche durch diese Controversen erregt wurden und mit einer starren oft in Wuth überströmenden Heftigkeit Jahrhunderte hindurch tobten, gehört nicht in diese Umrisse. Auch der dogmatische Charakter des späteren Monophysitismus zersplitterte sich ganz in das Kleinliche und Morgenländisch-Abstracte, wie die Fragen, ob Christi Leib erschaffen oder unerschaffen, verweslich oder unverweslich zu denken sei, aus welchen Differenzen eben so viel kleine Parteiungen sich erzeugten. Die ökumenische Synode von Chalcedon in der Mitte des fünften Jahrhunderts entschied sowohl gegen den Nestorianismus als gegen den Monophysitismus, daß in Christus allerdings zwei Naturen, *δυο φυσεις*, die göttliche und menschliche, aber in absoluter Durchdringung, *ἀδιαιρετως και ἀχωριστως*, ohne Confusion *ἀσυγχυτως και ἀτρεπτως*, zu Einer Persönlichkeit (*προσωπον*) und Einer Wesenheit (*ὑποστασις*) vereinigt wären. — Dennoch erhielt sich die Monophysitische Partei im Orient, empfing im sechsten Jahrhundert durch den Syrer Jacob Baradai

eine eigenthümliche Kirchenverfassung und existirt noch in den Kirchen der Jakobiten, der Armenier, der Kopten und der Habyssinier. — Aus dem Monophysitismus, der also nur Eine Natur in Christus, die göttliche, annahm, ging unmittelbar die Ansicht der Monotheleten hervor, welche den ganzen Monophysitischen Streit in den subtilen Fragen wiederholte, ob in Christus nur Ein Wille oder beide Willen wirksam gedacht werden müßten. Auch hierüber kam es zu endlosen Widersprüchen, welche in dem §. 81. geschilderten Verhältniß des Kirchlichen und Politischen, was damals im Byzantinischen Staate bestand, fortwährende Nahrung fanden und bis zu dem sogenannten Concilium Trullanum am Ende des siebenten Jahrhunderts mit Leidenschaft fortgeführt wurden.

III.

Die Freiheit Gottes und die des Menschen.

§. 118. Uebergang.

Zuerst also wurde gefragt, wie Gott als die absolute oder schlechthin geistige Persönlichkeit zur Bestimmtheit ihrer menschlichen Erscheinung sich entäußere; sodann wurde gefragt, wie in dem menschgewordenen Gott der Gott und Mensch vereinigt seien; drittens fragte man, welche Bedeutung die Menschwerdung Gottes für die Menschheit überhaupt habe oder wie die in und durch Christus vollbrachte Versöhnung des Menschen mit Gott die Versöhnung der anderen Menschen sei und werde. Die doppelte Ansicht hierüber kennen wir jetzt unter dem Namen des Augustinianismus und Pelagianismus. Sie trat noch vor den Nestorianischen Streitigkeiten im Anfang des fünften Jahrhunderts auf. Wenn wir sie aber jetzt erst erwähnen, so hat dies seinen Grund darin, daß sie niemals tief in die Morgenländische Kirche eingedrungen ist, vielmehr ihr Hauptinteresse in der Abendländischen gehabt hat. Aus diesem inneren Grunde muß sie aus dem chronologischen Fortgang der eben betrachteten Bewegung für sich herausgenommen werden.

Mit den Streitigkeiten der Monotheleten erstarb im Ganzen die productiv dogmatische Gestaltung des Glaubens in der Byzantinischen Kirche und begann sich auf ein Wiederholen des früher Hervorgebrachten einzuschränken. Außer den erwähnten symbolischen Bestimmungen waren es vorzüglich zwei größere Werke, welche aus der Griechischen Welt in die Abendländische übergingen und in derselben die Grundlagen der tiefsten Regungen derselben wurden, während in der Morgenländischen Kirche ein so fruchtbarer Einfluß derselben nicht nachgewiesen werden kann. Dies sind die Schriften des Dionysius Areopagita und des Joannes Damascenus. Jene gaben der mystischen, diese der scholastischen Theologie ein festes Gepräge. Die ersteren wurden für ein Werk jenes Areopagiten gehalten, welchen der Apostel Paulus zu Athen dem Christenthum gewann. Das ganze Lateinische Mittelalter zweifelte hieran nicht. Neuere Untersuchungen dagegen haben gezeigt, daß jener Name wohl nur der Auctorität wegen usurpirt und daß die Schriften wahrscheinlich erst im fünften Jahrhundert verfaßt sind. Der salbungvolle, oft an das Schwülstige streifende Styl, die stete Berufung auf die Schrift, die vorherrschende allegorische Erklärungsweise, die enge Verwandtschaft mit der Philosophie des Plotinos und Proklos u. s. w. erheben diese Vermuthung fast zur Gewißheit. Die erste Abtheilung dieser Schriften handelt von dem Namen Gottes, und setzt auseinander, daß man sein Wesen, das unnahbare, durch die menschliche Sprache nicht wahrhaft und angemessen ausdrücken, daher nicht eigentlich positiv, sondern nur negativ bezeichnen könne. Die zweite Abtheilung beschäftigt sich mit der mystischen Theologie und enthält theils die hermeneutischen Grundsätze zur Erklärung der Schrift, sie nicht dem fleischlichen Buchstaben, sondern dem verborgenen göttlichen Sinne nach zu verstehen; theils die Lehre, daß das Böse nicht ein wirkliches Sein haben könne, als welches nur dem höchsten überwesentlichen Gott zukomme, daß man es vielmehr als das Ursachlose und in sich absolut Nichtige zu begreifen habe. Die dritte Abtheilung beschreibt nach der bekannten Paulinischen

Stelle die himmlische Hierarchie der Cherubim, Seraphim, Throne u. s. f. nach dem Unterschied ihrer Würde und Thätigkeit. Die vierte Abtheilung beschreibt in entsprechender Parallele die irdische Hierarchie des reinigenden, des erleuchtenden und vollendenden Priesterthums, wobei der Cultus im Detail entwickelt und das Formelle bei den Acten der verschiedenen Weihen und Sacramente genau angegeben ist. Zwischenhin treten ascetische Contemplationen als Ruhepuncte und Fortleitungen ein.

Wenn dies Werk unzweifelhaft für die Mystik der katholischen Kirche das tiefste Fundament gelegt hat, so tritt ihm in ähnlicher, wenn auch nicht gleich umfassender Bedeutung das Werk des Joannes aus der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts an die Seite, insofern es die verständige Erkenntniß repräsentirt, welche im Scholasticismus sich weitläufig entfaltete. Diese ἐκθεσις της ὀρθοδοξου πιστεως drängte die Resultate der bis dahin gepflogenen dogmatischen Verhandlungen nicht unglücklich zu einem Ganzen zusammen und versuchte, von der Aristotelischen Philosophie geleitet, eine dialektische Rechtfertigung derselben. Es lief jedoch noch ohne eigentlich systematischen Tact capitelweise von Untersuchung zu Untersuchung fort. Im Ganzen erscheint die Ordnung wieder, welche Origenes in seinem dogmatischen Werk befolgte. Die spätere Zeit erst theilte dies Werk in vier Bücher, von denen das erste die Theologie, das zweite die Anthropologie, das dritte die Christologie und das vierte sehr Verschiedenes, jedoch hauptsächlich eine Betrachtung der Sacramente enthält.

Indem nun bei den Griechen die Thätigkeit der Erkenntniß erschlaffte, erhob sie sich jugendlich in der Römischen Kirche und fand in Augustinus ihren Begründer. Tertullianus, Cyprianus, die Afrikanischen Rhetoren Arnobius und Lactantius, Hieronymus, Boëthius, Gregorius u. A. waren in vielfacher Rücksicht für die Wissenschaft betriebsam. Namentlich fixirte Cyprianus zuerst den Begriff der äußerlichen Einheit der Kirche, so wie Hieronymus der Lateinischen Kirche ihre kanonische Bibelübersetzung erschuf. Dem Augustinus aber gebührt der

Ruhm, die Theologie nach allen Seiten hin beleuchtet und erweitert zu haben.

§. 119. a) Augustinus.

Augustinus hatte eine sehr vielseitige Bildung. Mannigfache Gegensätze hatte er in sich durchkämpft und in seinen Confessionen sich selbst zum Bewußtsein über ihren Zusammenhang erhoben. In vielerlei Kunst war er geübt und durch seine rhetorische Richtung, durch sein Studium des Cicero zu einer sehr gebildeten Darstellung geführt. Erst im Alter und im Streit mit Anderen wurde er zu der hartnäckigen Verständigkeit gebracht, welche ihn vor allen sogenannten Vätern der Kirche auszeichnet. Aber durch den Reichthum seiner Gelehrsamkeit, durch die Menge seiner Schriften über die verschiedensten Probleme, durch seine gründliche Polemik gegen alles Nichtchristliche, vorzüglich in seinem unsterblichen Buche de civitate Dei, wurde er für das Abendland ein eben so großes Princip seiner Scholastik, als Aristoteles und die Schrift. Nur ganz im Allgemeinen können wir hier die Grundzüge seiner Ansicht in folgenden Bestimmungen zusammenfassen: 1) Gott ist das nur aus sich seiende und darum unbedingte Wesen. Er ist allmächtig, allwissend und allweise. Nichts also kann existiren, was nicht durch ihn geschaffen würde. Nichts auch kann geschehen oder gedacht werden, was er nicht wüßte. Nichts endlich kann geschehen, was nicht auf den höchsten von ihm gesetzten Zweck seiner Ehre sich bezöge. — 2) Die Welt und der Mensch sind von Gott geschaffen, und zwar, weil der in sich gute und weise Gott aus sich nicht das Schlechte und Böse, nur das ihm Gleiche hervorbringen kann, rein und vollkommen als ein Ebenbild seines herrlichen Wesens. Aber durch die Concupiscenz des Vergänglichen und durch in sich gewandte Eigenwilligkeit ist der Mensch von Gott abgefallen, hat seine ursprüngliche Güte, Unschuld und Vernunft in Bosheit, Schuld, Irrthum, irdische Klugheit verkehrt und auch die Natur mit in sein Verderben gerissen, so, daß sie, die zuvor jungfräulich und schön war, ebenfalls verzerrt und vergiftet ist. —

3) Diesen Abfall in das Unheilige hat aber Gott als der Alles wissende vorausgesehen und deswegen von Ewigkeit her den Entschluß gefaßt, den Menschen und die Natur von ihrem Verderben wieder zu erlösen. Da er nun nicht blos der wissende, sondern auch der Alles Vermögende ist, so hat er diesen Beschluß durch die Sendung seines eigenen Sohnes in die Welt auch wirklich ausgeführt. Dieser hat durch seinen vollkommenen Gehorsam gegen das göttliche Gesetz, d. h. durch die Liebe, in Leben und Lehren, Leiden und Sterben die Sünde der Menschen getilgt und dem Reich der Natur und bösen Begierde mittelst der von ihm und seinen Aposteln gestifteten Kirche das Reich der Gnade und Heiligung zur Wiedergeburt aller Creatur entgegengesetzt. Diese ewige Verwirklichung des Reiches Gottes und seine Verherrlichung in demselben durch die von Sünde und Tod erlös'ten Gläubigen ist der Zweck, auf welchen die Weisheit des Unendlichen alle anderen Zwecke bezogen hat und darum auch von uns bezogen wissen will. Allein in der Theilnahme an diesem Reich findet ein großer Unterschied statt. Denn entweder ist der Mensch wirklich zur Theilnahme daran bestimmt, oder er ist es nicht. Im ersteren Fall ist unaussprechliche Seligkeit sein Loos; im letzteren ist er verworfen von Gottes Angesicht und der Pein endloser Verdammniß hingegeben. Dies Entweder — Oder hängt nicht von ihm ab. Denn indem Gott der Alles wissende ist, so weiß er nicht blos von Ewigkeit her, was jeder einzelne Mensch während seines Lebens thun wird; sondern, da er als wissender zugleich der allmächtige und sein Können unmittelbar auch das reale Vollführen ist, so ist die göttliche Providenz und Präscienz auch eine Prädestination. Bevor noch der wollende Mensch zu einer That sich destinirt, hat Gott diesen Act bereits von Anfang der Zeiten an prädestinirt. Wäre dies nicht, so wäre der Mensch unbedingt, ein Prädicat, welches nur Gott zukommen kann. Gut oder Böse, Selig oder Verdammt zu sein, hängt daher nicht von dem Selbstwollen der gefallenen ohnmächtigen Creatur, sondern allein von dem unbedingten Wollen des souverainen Gottes ab. Wie sich die

Freiheit des einzelnen Willens damit vertrage und Wen Gott eigentlich aus der Masse der Verlorenen zum Glück der Gemeinschaft mit ihm auserwählt habe, das kann der beschränkte Mensch nicht wissen, denn Gottes Wege sind nicht seine Wege und Niemand hat in seinem Rath gesessen. Die Gnadenwahl selbst als wirkliche ist also ein Geheimniß, was erst in der Auferstehung des jüngsten Gerichtes offenbar werden wird.

§. 120. b) Pelagius.

So schwer ist es, die Freiheit zu begreifen, daß das Augustinische System ganz nahe daran ist, der Freiheit Gottes die des Menschen aufzuopfern und nur mit der unabgeleiteten Voraussetzung sich consequent erhält, daß die Gnade Gottes unbegreiflich sei und in Verhältniß zu ihr dem Menschen nur demüthige Verehrung zukomme. Dieser abstracten Lossagung setzte sich von Norden her der Geist der Selbstmacht des Menschen entgegen. Pelagius lehrte, daß die Sünde des Menschen ursprüngliche Beschaffenheit keineswegs so durchaus corrumpirt habe, daß nicht dem Verstande die Klarheit, dem Willen die Freiheit verblieben sei, wenn anders der Mensch sich nur über sich selbst besinnen und sein wahrhaftes Wesen erfassen wollte. Die Gnade Gottes sei aber nicht das Princip der Freiheit, sondern nur accidentell, die Menschen in ihrer Tugend zu unterstützen, wie Augustinus im acht und achtzigsten Capitel des Buchs de haeresibus bemerkt, ut facilius possint. Es konnte nicht fehlen, daß diese sich ganz auf sich verlassende Moralität nicht nur dem Augustinus, sondern auch der Morgenländischen Kirche irreligiös erscheinen mußte, und sowohl die Synode zu Karthago als die spätere zu Ephesus verdammte die Ansicht des Pelagius und seines Freundes Cälestius.

§. 121. c) Der Semipelagianismus.

Stellen wir nun das System des Augustinus, worin der Begriff der Substanz und das des Pelagius, worin der Begriff

des Subjectes einseitig vorherrscht, zusammen, um uns durch die Entgegensetzung der Extreme zu verdeutlichen, wie der Geist von dem einen so sehr als dem andern zu einer Vermittelung der Opposition übergehen mußte. Das Augustinische System hält an der Unbedingtheit des Einen Alles wissenden und Alles wollenden Gottes fest, welcher von Ewigkeit her auf eine uns unbegreifliche Weise sowohl den Sündenfall und die totale Verderbniß des menschlichen Geschlechtes, als auch zugleich die Erlösung desselben vom leiblichen und geistigen Tod durch die Sendung und das Sterben seines schuldlosen Sohnes beschlossen habe. Die subjective Gewißheit von der Wahrhaftigkeit beider Thatsachen ist der Glaube, welchen Gott selbst unmittelbar im Bewußtsein seiner Gläubigen wirkt und sie so zur Seligkeit führt. Der Mensch verhält sich also nur empfangend und Gott allein als thätig. Die Thatlosigkeit des Menschen und die Vernichtung seiner Freiheit durch Gottes unbedingte Freiheit und Thätigkeit ist in dieser Theorie der Begriff der Gnade. — Ihr gegenüber hält das Pelagianische System ausschließend an dem Menschen fest. Der Mensch, allerdings Gottes Geschöpf, ist von ihm so freigelassen, daß er in jedem Augenblick aus seinem Willen heraus sündigen oder nicht sündigen kann. Diese Reflexion auf die subjective Freiheit läßt den Pelagianismus die Thätigkeit Gottes übersehen, als wenn der Mensch nämlich, nachdem er einmal von Gott erschaffen worden, Alles aus sich thue und Gott bei seiner Geschichte sich das blos äußerliche Zusehen aufbehalten habe. Christus hat deswegen hier keine andere Bedeutung, als die eines vollkommen tugendhaften Menschen, und der Glaube an ihn nur den Sinn, in ihm die Darstellung des reinsten moralischen Willens anzuerkennen und dadurch für eine gleich edle Tugendhaftigkeit sich erwärmen zu lassen. — Wenn also im Augustinischen System Gott so sehr an sich hängt, daß er die Welt, den Menschen und Christus frei zu lassen nicht die Macht und Liebe hat, so bleibt dagegen im Pelagianischen der Mensch so sehr in sich stehen, daß Welt, Mensch und Christus nur in einer äußerlichen Beziehung zu Gott sich be-

finden und die Schöpfung daher in ihrer Autonomie und Autokratie Gottes ohne allen Nachtheil entbehren könnte. — In Wahrheit aber hat die Entzweiung des Menschen mit Gott nur durch den einen und anderen und eben so die Versöhnung Gottes mit dem Menschen nur durch ihr beiderseitiges Thun eine lebendige Wirklichkeit. Eine solche Vermittelung wollte der in Gallien von Cassianus und Faustus von Riez ausgehende Semipelagianismus stiften, ohne jedoch zu einem recht sicheren Resultat zu gelangen. Noch ganz andere Bewegungen als die bisherigen mußten den Geist erschüttern, bevor er den Widerspruch jener Theorieen überwand.

Zweites Capitel.

Die Periode der synthetischen Erkenntniß.

§. 122. Uebersicht.

Die erste Periode der Christlichen Dogmengeschichte ging von der Betrachtung der Trinität zur Betrachtung des Gottmenschen und von dieser zu der des Menschen selbst über. In der Schwierigkeit der letzteren Untersuchung lag es, daß sie nicht, wie die vorigen, eine eigentlich sectirerische Partei und einen Kanonischen Synodalbeschluß erzeugte. Der weitere Fortgang von den bisher gefundenen dogmatischen Bestimmungen war der, daß ihre allgemeinen Begriffe in ihrer Reflexion in einander gefaßt und zu dem Zusammenhang eines Ganzen erhoben wurden; das materielle Interesse, um es so auszudrücken, hatte sich in der Analysis der wesentlichen Puncte des Glaubens erschöpft; so mußte das nächste Bedürfniß in der formellen Seite des Inhaltes liegen, den mannigfaltigen Stoff zu ordnen und mit der Kraft der Gewißheit zum Behuf des subjectiven Erkennens zu durchdringen. Diese Thätigkeit der Intelligenz war die synthetische Construction, deren Andeutung wir bereits im Damascener erblickten. Der Verlauf dieser Periode schließt sich auf das Innigste dem Gang der Römischen Kirche an und ist in dieser

Identität der Reflex ihres höchsten Bewußtseins über sich selbst. Zuerst also bildet sich der Begriff der theologischen Wissenschaft überhaupt; zweitens tritt diese in der abgeschlossenen Gestalt der kirchlichen Dogmatik hervor; drittens entzweiet sie sich mit sich selbst durch die Entwicklung des in ihr Anfangs verhüllten Gegensatzes des Gefühls und des Verstandes, bis sich derselbe in der subjectiven Tiefe des gläubigen Selbstbewußtseins zusammennimmt, mit welchem die Kirche von aller äußeren Autorität sich scheidet und den Begriff der Sache selbst zur einzig infallibeln Autorität macht.

I.

Der Begriff der theologischen Wissenschaft.

§. 123. Trennung der Lateinischen Theologie von der Griechischen.

Wir haben schon §. 118 bemerkt, daß der Streit des Augustinus mit dem Pelagius, dessen Seele die Idee der Freiheit war, die Griechische Kirche nur mehr äußerlich berührte. Desto reger war dafür der Sinn des Germanischen Abendlandes und der Begriff der Versöhnung das mysteriöse Centrum seiner Speculation. Zunächst freilich, vom sechsten bis zum neunten Jahrhundert hin, als in Zeiten, die von der größten kriegerischen und politischen Unruhe erfüllt waren, mußte die Abendländische Theologie ärmlich erscheinen. Die Compendien der Dogmengeschichte und die der Geschichte der Philosophie sind es gewohnt, für diesen Zeitraum nur über Verfinsterung und Barbarei zu klagen und die Namen eines Gregorius, Isidorus von Sevilla, Beda, Alcuinus, Hinkmar's, Rhabanus Maurus und Anderer zwar mit einer gewissen Achtung, aber auch mit einer stummen Gleichgültigkeit herzunennen, welche übertrieben ist und die Bedeutung dieser Männer beinah ignorirt. Dieser Ton zieht sich auch noch weiter in die Geschichte der Scholastik hinüber, wo man wirklich über den Widerspruch nicht genug sich wundern kann, die Einzelnen als scharf-

sinnige, gelehrte, tiefdenkende Geister, das Ganze aber als ein gedankenloses und formelles Wesen beschrieben zu finden. Wie sehr aber auch die Wissenschaft nur traditionell sich verhielt, so war doch der kirchliche Geist in seiner Allgemeinheit nicht so stumpf, wie manche Historiker, an Einzelheiten klebend, uns wollen glauben machen. Dies zeigte sich besonders in einer dogmatischen Bestimmung, die gar nicht so untergeordnet ist, als man sie gewöhnlich ansieht. Es ist die über den Ausgang des heiligen Geistes, daß derselbe nicht allein vom Vater, sondern auch vom Sohne, filioque, ausgeht. Ob diese Worte ein eingeschwärzter Zusatz sind, worüber man gewöhnlich so viel Lärm erhebt, trifft nicht das Innere der Sache und es verhält sich damit eben so, wie mit dem Begriff der Trinität, wovon wir in der speculativen Dogmatik gehandelt haben, welcher in den Neutestamentischen Schriften dem Inhalt nach, nicht aber dem Worte nach da ist. Die Griechische Kirche protestirte gegen jenen Zusatz und nahm den Ausgang des Geistes nur vom Vater an. Zugleich war dies die letzte dogmatische Differenz, deren Interesse sie noch mit der Römischen Kirche theilte, was man durchaus nicht für zufällig halten kann. Denn indem sie den Sohn ausschloß, gab sie zu erkennen, daß sie die Subjectivität des Geistes noch nicht vollkommen verstanden habe, sondern mehr noch in der Anschauung der göttlichen Substantialität als solcher verweile. Um sich recht augenscheinlich von der Klarheit zu überzeugen, mit welcher die Lateinische Kirche diesen Unterschied erkannte, darf man nur die Schrift lesen, welche Anselmus über diesen Gegenstand abfaßte. — Diejenigen, welche im Abendlande den Begriff der Theologie vorzüglich herausarbeiteten, waren Scotus Erigena, Anselmus und Abälard. Der Kreis der Dogmen selbst wurde eigentlich nicht erweitert; die Reflexion ging nur auf eine nähere Bestimmung der schon gesetzten Dogmen; was man als neue Dogmen aufführen könnte, wie die Lehre von dem Purgatorium, welche besonders seit Gregorius dem Großen aufkam, u. A., das hing hauptsächlich mit den Phantasiereichen des Lateinischen Cultus zusammen,

wo wir das Wichtigste, wie die Verehrung der Bilder, Reliquien, die Entstehung neuer Feste u. s. f. schon erwähnt haben. — Manche dogmatische Bewegungen, wie z. B. die Adoptianische, welche im Grunde die Nestorianische wiederholte und kein neues Resultat auf den ihretwegen gehaltenen Synoden zur Folge hatte, müssen wir der Kürze wegen übergehen, um uns auf eine Hervorhebung Dessen zu beschränken, was wirklich als Evolution der Erkenntniß gelten muß.

§. 124. a) Die Opfertheorie des Abendmahles.

Nach dem früher auseinandergesetzten hierarchischen Typus der Römischen Kirche war es unausbleiblich, daß sie ihm gemäß das Abendmahl in einen Act verwandelte, welcher den Unterschied des Laien und Klerikers ausdrückte. Dies geschah, indem das Abendmahl als Opfer behandelt wurde, für dessen Vollbringung der Kleriker als Priester dastand, nach dessen Consecration Brod und Wein, Brod und Wein zu sein aufhörten und unmittelbar in den Leib und das Blut Christi verwandelt wurden. Diese sinnliche Auffassung des Sacramentes ward von Paschasius Radbert mit Bestimmtheit ausgesprochen und seine Lehre von der Transsubstantiation trotz des Widerspruches von Ratramnus, Erigena u. A. zur Lehre der Römischen Kirche erhoben. Mag Erigena, der gegen das Ende des neunten Jahrhunderts zu Oxford starb, in diesem Streit auch wirklich bis so weit gegangen sein, daß seine Ansicht mit der späteren reformirten coincidirt, so muß man ihm doch zugestehen, daß er durch das Studium der Neuplatonischen Philosophie (— er übersetzte auch die Schriften des Areopagiten für Karl den Kahlen in das Lateinische —) von dem damals herrschenden Hange zur Verendlichung der Idee befreiet war. Die Idee nannte er natura und entwickelte ihr Leben in der tiefsinnigen Schrift de divisione naturae. Die Natur oder Idee ist nach ihm erstlich eine solche, welche schafft und nicht geschaffen wird; dies ist Gott als die letzte Ursach aller Dinge, als der unergründliche Beweger alles Geschaffenen. Zweitens schafft sie und wird geschaffen;

dies ist der Logos oder Sohn Gottes, durch welchen alle Dinge sind. Drittens wird sie geschaffen, schafft aber nicht selbst wieder; dies ist der Inbegriff der Creaturen oder die Welt. Viertens wird sie nicht geschaffen und schafft auch nicht; dies ist wiederum Gott, als in welchen alle geschaffenen Dinge einst wieder zurückkehren und ewig in ihm und seiner Seligkeit ruhen werden. Dies letzte Moment ist ein Hauptgedanke Erigena's, der auf seine Ansicht von der Prädestination und Ewigkeit der Höllenstrafen großen Einfluß hatte und ihn von der kirchlichen Ansicht abweichen ließ. Er bestimmte die Unterschiede der Idee auch nach ihrem einfachsten Gegensatz als Sein und Nichtsein und setzte erstens ein Sein, von welchem man durch Sinn oder Verstand erkennt, daß es ist, weil es ist, nicht aber, was es ist; zweitens das Sein, welches ist, insofern die höhere Natur über ihm es erkennt, und welches nicht ist, insofern die niedrigere Natur unter ihm es nicht erkennt, weil keine Natur über sich hinauskann, für eine jede also nur so viel und nur dasjenige Sein da ist, was von ihr ergriffen und ihrem individuellen Kreise assimilirt werden kann. An diesen Unterschied des durch die Capacität der Intelligenz gesetzten seienden und nichtseienden Seins schließt sich das Sein als Nichtexistenz einerseits, wenn die Dinge, die an sich sein können, noch nicht geworden sind, und als Existenz andererseits, wenn sie durch die Einigung der Form mit der Materie, d. h. durch das Werden, in die Bestimmtheit des Daseins getreten sind. Jedoch ist das Sein, was in Raum und Zeit unstät sich verändert, nicht wahrhaftes Sein, nur Erscheinung; denn wahrhaftes Sein ist nur, was der Verstand als unabhängig von Raum und Zeit und deshalb als ein ewig sich selbst Gleiches erkennt. Das absolute Nichtsein aber ist das durch die Sünde entstellte Sein, welches seinen Gegensatz in dem durch die Gnade Gottes zu seinem Ebenbilde wiederhergestellten Sein hat. — Dies sind die Grundzüge im System des Scotus, welches bis in das dreizehnte Jahrhundert hin bedeutend wirkte, wo noch Amalrich aus Bene und David von Dinanto seinetwegen den heftigsten

Widerspruch der orthodoxen Schulen gegen sich als Pantheisten erfuhren. Auch Berengarius von Tours in der Mitte des eilften Jahrhunderts ging in seiner Schrift de eucharistia davon aus und widerlegte die von Paschasius aufgestellte Transsubstantiationslehre, hatte deswegen besonders mit Lancfrancus zu kämpfen und mußte seine Consequenz, trotz seines guten Verhältnisses zu Gregorius VII, mit dem formellsten Widerruf büßen. — Ohne Gregorius hätte er vielleicht nicht nur Verfolgung, sondern auch Jahrelanges Gefängniß, wie der arme Gottschalk im neunten Jahrhundert, zu dulden gehabt, den Noting von Verona wegen seiner zufällig in einem Wirthshause geäußerten Augustinischen Ansichten über die Prädestination verketzert hatte.

§. 125. b) Glauben und Wissen.

Dies waren die Incremente der Abendländischen Theologie. Im eilften Jahrhundert bestimmte sie ihren Begriff dahin, daß der Glaube an sich die absolute Wahrheit sei, zu welchem das Wissen nur das Verhältniß der Reflexion habe. Der Glaube sei das durch Gott selbst unmittelbar gewirkte Wissen, das Wissen des Glaubens aber sei eine durch den äußeren Beweis vermittelte Ueberzeugung. So wurde die Form in Beziehung auf den als die Wahrheit vorausgesetzten Inhalt als eine endliche genommen und jene Entzweiung des Glaubens mit der Vernunft eingeleitet, welche die Christliche Welt bis auf unsere Tage bewegt. Anselmus von Aosta, ein Schüler des Lancfrancus, dem er auch von der Normannischen Abtei Bec im Erzbisthum zu Canterbury nachfolgte, sprach in seinem Monologium die Abhängigkeit des Wissens vom Glauben zuerst mit Klarheit in dem Credo, ut intelligam, aus, und versuchte diesem Standpunct gemäß eine Rechtfertigung der gegebenen kirchlichen Dogmen. Wir übergehen hier seine Exegese des Neuen Testamentes, seine Schriften über den Cultus der Maria u. s. w. und heben nur die Satisfactionstheorie und den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes hervor. — Die erstere ent-

sprang aus dem Trieb der Erkenntniß, das durch die Tradition der Kirche fortgepflanzte Factum der Versöhnung als nothwendig darzustellen. Um ihren Sinn zu verstehen, muß man sich nur die barbarische Einkleidung in die juristische Terminologie nicht irren lassen. Sie geht von dem Begriff der Versöhnung als Genugthuung aus. Die Menschheit bedarf, um mit Gott ihrer Sünde ungeachtet versöhnt zu sein, daß Gott zu ihr sich entäußere, was er thut, indem er die menschliche Natur an sich nimmt. Aber die menschliche Natur muß auch, wenn es zur innigen Gleichheit kommen soll, zu ihm sich entäußern. Er stirbt seiner Allgemeinheit ab und wird als ein einzelnes Selbst lebendig; die Menschheit stirbt ihrer natürlichen Einzelheit ab und wird als allgemeines, als göttliches Selbst lebendig. Nun ist Gott der Gerechte. In dieser Beziehung ist nothwendig, daß die Menschheit, um ihre Sünde zu büßen, um für ihre Uebertretung des Gesetzes Gott als dem Urheber des Gesetzes genug zu thun, sterbe. Eine andere Consequenz, als Verdammniß und Untergang, hat die Sünde nicht, weil sie das Nichts, das Ertödtende ist. — Aber wie Gott der Gerechte ist, so ist er auch der Gütige. Das Recht fordert die Strafe des Menschen und die Strafe der Sünde ist der Tod; die Güte fordert Gnade und ist die Aufhebung des Todes, die Erlösung von ihm, also positiv die Auferstehung zum ewigen Leben. — Die Vermittelung dieser Extreme der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit kann nur sein, daß jede befriedigt, daß jeder genug gethan werde. Daher übernimmt Gott selbst die Strafe, aber als Mensch. So ist er nun in der Menschheit sich selbst gleich und sie entspricht durch ihn ihrem Begriff, dem göttlichen Gesetz gehorsam zu sein. Und weiter bleibt die Strafe nicht unterwegs, sondern um der Menschheit willen, aus Liebe zu ihr, erduldet Gott sie selbst. So geschieht ihm auch hierin ein Genüge und die Menschheit wird von dem ihr ohnedies nothwendigen Untergang errettet. Das Subject der Einheit Gottes mit dem Menschen ist Christus, der auch die Strafe der sündigen Welt auf sich genommen und durch sein Leiden den Menschen mit

Gott und Gott mit dem Menschen versöhnt hat. Da nun Er, nicht die Menschheit als solche, die Genugthuung leistete, da, außer ihm, kein vom Weibe Geborner den absoluten Gehorsam bewies, so folgt daraus, daß er, anstatt der Menschheit, jene Strafe erlitten und sie darin vertreten habe. Wie er also in Bezug auf die Gerechtigkeit Gottes für die Menschheit gestorben und wie sein Tod ihr Leben ist, so ist er auch für Gott gestorben, weil dieser seiner Güte auf keine andere Weise genug thun konnte. — Mehr noch als durch die Satisfactionstheorie wirkte Anselmus durch den ersten Versuch des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes, den er besonders im Proslogium führte. Er geht darin davon aus, daß das Denken etwas denken könne, über welches hinaus es nichts Größeres gebe. Dieser Gedanke des Größten oder Vollkommensten sei ein Gedanke, der nicht blos für uns als subjective Idealität, sondern eben so sehr an sich Wirklichkeit habe; oder das Größte (womit Anselmus die Idee zu bezeichnen suchte, wie Erigena durch den Ausdruck Natur) sei die Identität des Seins und Denkens, deren man durch den Begriff sich gewiß werde. Wäre nämlich, was als das Größte gedacht wird, nicht auch als Sein, so würde es eben deshalb nicht das Größte sein, da es alsdann nur subjective, nicht auch objective Realität hätte. Denn größer sei, was nicht blos im Denken, sondern was eben sowohl im Denken als in der Sache sei. Proslogium, cap. II. quod vere sit Deus. — Vorher sagt er: Ergo Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam: *quia* es, sicut credimus: et hoc es, *quod* credimus. Et quidem credimus, te esse aliquid, quo nihil majus cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura: quia dixit insipiens in corde suo, non est Deus. Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum, quod dico, aliquid, quo majus nihil cogitari potest, intelligit, quod audit, et quod intelligit, in intellectu ejus est, etiamsi non intelligat illud esse. Aliud est enim, rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. —

Die weitere Ausführung seines Beweises gab Anselmus in zwei kleinen Schriften contra Insipientem, welche gegen den Mönch Gaunilo von Marmoutier gerichtet waren, der die Identität des Seins und Denkens in diesem Beweise ganz in der schlechten Weise wie später die Kantische Schule nahm und in seinem Buch pro Insipiente das Vorstellen mit dem Denken verwechselte, worauf Anselmus ausdrücklich Rücksicht genommen hatte. Eben durch die Negation, daß das Absolute als nur gedachtes gar nicht das Absolute wäre, sondern daß erst die Negation der Differenz des Begriffs und seiner Realität, also die Identität des Seins und Denkens, die Natur des Absoluten erreiche, sprach Anselmus aus, daß der Gedanke der Idee nicht Imagination, vielmehr ihre eigene Thätigkeit sei. Cap. III sagt er: Sic ergo vere es, Domine Deus meus, ut nec cogitari possis non esse: Et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super creatorem et judicaret de creatore, quod valde est absurdum. Et quidem quicquid est aliud praeter solum te, *potest cogitari non esse.* Solus igitur verissime omnium, et ideo maxime omnium habes esse, quia, quicquid aliud est, non sic vere est, et id circo *minus habet esse.* Cur itaque dixit insipiens in corde suo, non est Deus? cum causa in promptu sit rationali menti, te maxime omnium esse? Cur, nisi quia stultus et insipiens.

Wir haben eine etwas nähere Erörterung über diesen Punct für nöthig gehalten, weil so Unzählige den Anselmischen Beweis verworfen haben und verwerfen, ohne ihn je gelesen zu haben, ja oft nur nach dem Hörensagen, daß Kant ihn gestürzt habe. Selbst Männer, wie v. Berger in seiner Religionsphilosophie am Schluß seines Werkes: Grundzüge der Wissenschaft, geben sich hierin Blößen; ja Berger, der doch sonst von der Identität des Seins mit dem Denken zu reden weiß, kann sogar die Freude nicht verhehlen, die er darüber empfindet, wie ein scharfsinniges Mönchlein den Erzbischof widerlegt habe. — Gewiß, die Hundert Thaler des Kantischen

Kassenbestandes sind ein unauslöschliches Denkmal dieses halben Denkens. — Auf das eigentlich Mangelhafte des Anselmischen Beweises, daß er den Begriff des Größten noch unabgeleitet voraussetzte, ist auch Berger nicht eingegangen.

§. 126. c) Der Begriff.

Anselmus fixirte also den Unterschied des Bewußtseins in dem Gegensatz des kirchlichen Glaubens und des auf seinen Begriff dringenden, ihm aber, dem gegebenen Stoff, noch als Form außerhalb stehenden Wissens. – Die nächste Entwicklung der Wissenschaft war die Reflexion auf den Begriff selbst, in welcher die Entzweiung des Realismus und Nominalismus sich begründete, welche von da ab bis auf unsere Tage in immer andere Formen überging, als Aristotelische und Platonische Philosophie, als Empirismus und Idealismus, als metaphysischer Dogmatismus und empirische Psychologie, als Objectivität und Subjectivität u. s. w. erschien. Der Christliche Glaube gab zu dieser Untersuchung durch das Dogma von der Trinität die Veranlassung. Das Dogma selbst stand als ausgemachte Wahrheit fest. Vater, Sohn und Geist sind für sich verschiedene und dennoch absolut identische Personen, wie besonders Athanasius dialektisch auseinandergesetzt hatte. Wie ist aber in der Dreifaltigkeit die Dreieinigkeit, wie ist in der Dreieinigkeit die Dreifaltigkeit zu denken? Diese Frage, die nun entstand, ging auf die Natur der Idee, sich selbst aus sich entgegengesetzt und dennoch in dem Anderen als in dem Anderen ihrer selbst bei sich zu sein. Dies ist der Begriff des Begriffs. Das Allgemeine ist nur Allgemeinheit, insofern es aus sich zum Besonderen und Einzelnen fortgeht; das Besondere ist als das Negative des Allgemeinen selbst das Allgemeine und dessen Gegentheil, endlich das Einzelne ist das Negative der Besonderheit und zugleich der Allgemeinheit. Aber das Einzelne ist nur als Identität mit dem Besonderen und Allgemeinen, wie das Besondere nur als Identität mit der Einzelheit und Allgemeinheit. Dieser stete Uebergang des Einen in das Andere, der Widerspruch, den der Begriff in

sich einschließt, das Auseinandertreten seiner Momente, indem sie mit einander zusammengehen, dies beschäftigte die Scholastik, weil sie, was an und für sich als der Begriff in absoluter Identität ist, in Abstractionen auseinandertrennte, welche sich nothwendig bekämpfen mußten, da sie nur Momente, nicht das Ganze waren. Wie, fragte man, hängt die Einheit, das Allgemeine, in diesem concreten Falle, Gott, mit dem Einzelnen, in diesem Falle, die Personen der Gottheit, durch sich selbst zusammen? Diejenigen, welche, wie Johannes Roscelinus von Compiegne, gegen das Ende des eilften Jahrhunderts, das Individuum, nach dem Scholastischen Ausdruck, die Haecceitas, für das Wahre nahmen, sind die Nominalisten. Für sie war das Allgemeine, die Idee, ein bloßer Name, ein Flatus, und sie hielten sich daran, daß die Universalia d. h. die Begriffe, post rem oder in re wären; in re, als unmittelbare Existenz, post rem, als abstracte, der lebendigen Wirklichkeit entbehrende Allgemeinheiten des subjectiven Denkens. Die Realisten dagegen, wie Wilhelm von Champeaux, der im Anfang des zwölften Jahrhunderts als Bischof von Chalons starb, hielten eben so starr an der Wahrheit der Gattung, der Quidditas oder Universalien ante rem fest und sprachen dem Moment der Einzelheit seine Wahrheit ab, indem sie die Individualität eben dadurch annullirten, daß sie dieselbe zu einer absoluten Darstellung des Universellen erhoben und ihm damit die Kraft des Fürsichseins entzogen. Gegen beide für sich gleich wahre und gleich falsche Einseitigkeiten suchte Abälard, Wilhelms Schüler, die Identität des Einzelnen mit dem Allgemeinen, die communitas Universalium, geltend zu machen. Abälard (der einzig romantische Theologe) beschließt die erste Periode der Scholastik, in welcher die Theologie der Autorität des Kirchenglaubens offenbar subordinirt war, und machte durch die Selbstständigkeit seiner Speculation den Uebergang in die zweite Epoche, wo die Theologie sich dem positiven Glauben coordinirte.

[illegible]

II.

Die kirchliche Dogmatik.

§. 127. Uebergang.

Abälard hatte in seinen drei Büchern de fide trinitatis, die eine Einleitung zur Theologie sein sollten, ferner in seiner Christlichen Theologie und Ethik den Kreis der Untersuchungen umschrieben, welche die Erkenntniß nun beschäftigen sollten. Fast gleichzeitig hatte auch der Turonensische Erzbischof, Hildebert von Lavardin, in seinem theologischen Tractat und in seiner Moralphilosophie systematische Zusammenstellungen versucht. Aber erst der Lombarde sollte den Ruhm erwerben, ein classisches Compendium zu schreiben. Nach dieser Fixirung des kirchlichen Glaubens sind die weiteren Bestimmungen, die in seiner Geschichte sich ergaben, die Aufnahme der Aristotelischen Philosophie, mit welcher unmittelbar eine Polemik gegen den Islam sich verknüpfte, und die Vollendung der kirchlichen Dogmatik durch die Schulen der Thomisten und Scotisten.

§. 128. a) Der Magister Sententiarum.

Es ist eine nicht ungewöhnliche Erscheinung, daß mittelmäßige Geister Werke hervorbringen, die nichts destoweniger Epoche machen und, der äußeren Ausdehnung ihrer Wirksamkeit nach, über geniale Arbeiten weit hinwegragen. Der Fleiß ist es, der in solchen Fällen seine Belohnung findet und für die immer nur mittelmäßige Menge dem Bedürfniß einer formellen Bekanntschaft mit einer Wissenschaft abhilft. So kann man bei dem Pariser Bischof, Peter von Novara, in der Mitte des zwölften Jahrhunderts, von eigenthümlicher Darstellung Nichts entdecken. Den Plan seiner Libb. IV sententiarum entlehnte er zum Theil aus den vorhin erwähnten Werken Hildeberts und die weitere Ausführung des Besondern von den Kirchenvätern. Aber der Mann hatte eine große Belesenheit, eine tüchtige Gesinnung und einen gewissen Tact in der Wahl der Materien. Dadurch gelang es ihm, die unend-

liche Masse vereinzelter dogmatischer Bestimmungen zu einem Aggregat zusammenzufassen, was damals eine Bibliothek patristischer Werke, ja durch eine Allegation der dicta probantia selbst die Kenntniß der Schrift vertreten konnte. In dem ersten Buch handelte er von der Dreieinigkeit; im zweiten von der Schöpfung der Welt und der Geister; im dritten von der Menschwerdung und im vierten von den Sacramenten. Ordnung ist äußerlicher Weise wohl darin, aber durchaus keine Kritik und eigene Speculation. Die Dogmen und die Angriffe wie die Vertheidigungen derselben wurden hintereinander mitgetheilt und boten sich in dieser Breite und Zusammenhanglosigkeit zu einem bequemen Object dar, über welches der Scharfsinn von Hunderten von Commentatoren nachdenken konnte.

§. 129. b) Der Islam und die Aristotelische Philosophie.

Während die Christliche Welt auf solche Weise ein Bewußtsein ihres Glaubens zu erlangen strebte, entwickelte sich vom Orient aus der Muhamedanische Monotheismus, der als eine von Gott geoffenbarte und selbst über den Christlichen Glauben hingreifende Religion dem Christenthum große Gefahr zu bringen schien und eine ähnliche apologetische Thätigkeit hervorrief, wie in der ersten Periode die Opposition gegen den Polytheismus (vgl. §. 112). Was der Islam Wahres in sich enthielt, das besaß die Christenheit schon in dem Alten und Neuen Testament; ein Rückgang von der Tiefe ihres Glaubens in die Abstraction des Monotheismus war dadurch an sich unmöglich; aber die alte Griechische Philosophie, welche die Araber einige Jahrhunderte hindurch gleichsam bezauberte, unterstützte den Islam durch eine solche Ausbildung der Reflexion, daß die Christliche Welt schlechterdings zu einer gleichen Cultur der Dialektik sich entschließen mußte, um solchen Rechtfertigungen polemisch entgegentreten zu können. Spanien wurde der Punct, wo Muhamedaner und Christen, im Studium der Alten identisch, in der Beziehung ihrer Philosophie auf den Glauben sich gegen einander kehrten. In der

sogenannten natürlichen Theologie von der Einheit und den Eigenschaften Gottes fand ein geringerer Widerspruch statt, desto mehr aber in allen Bestimmungen der Anthropologie und Soterologie. Das Abendland gewann nun durch den Aristoteles, wie sehr er auch häufig entstellt war, dennoch feste Reflexionsformen, um die synthetische Behandlung der Theologie zu vollenden. Gerade die scharfen metaphysischen und logischen wie physikalischen und ethischen Bestimmungen des Aristoteles waren vollkommen dazu geeignet, als für sich ausgemachte Wahrheiten auf die Dogmen der Kirche als auf eben so ausgemachte Wahrheiten bezogen zu werden. Diese Reflexion der reinen Begriffe, wie Substanz und Accidenz, Ursach und Wirkung, Materie und Form u. s. w. auf die Vorstellungen des Glaubens vom Dasein und den Eigenschaften Gottes, von der Schöpfung, vom Sündenfall u. s. f. drückte sich als ein formeller Beweis für die Dogmen aus, durch dessen logische Richtigkeit man die Vernunft derselben zu rechtfertigen bemühete. Hieraus entstand allmälig jene verrufene Manier, über Alles, quod libet, in Distinctionen und Definitionen, in Quästionen und Responsionen zu disputiren, so daß endlich über dem Scharfsinn der äußeren logischen Entwicklung der Inhalt selbst häufig vernachlässigt wurde und der Pariser Bischof Stephanus im letzten Drittel des dreizehnten Jahrhunderts die für jene Zeit so charakteristische Erklärung geben konnte, daß Etwas der Philosophie nach wahr sein könne, was nach dem Katholischen Glauben nicht wahr sei und daß der Wahrheit in den heiligen Schriften eine andere in den Aussprüchen der Heiden entgegen sei.

§. 130. c) Die Schulen der Thomisten und Scotisten.

Nachdem also erstlich durch Peter das dogmatische System der Römischen Kirche in seinen Grundzügen zusammengestellt, nachdem zweitens durch die Aristotelische Philosophie das Organon der menschlichen Vernunft zum Behuf des Beweises allgemein anerkannt war, so ergab sich als Resultat die

Bearbeitung der gesammten Theologie nach diesen beiden Quellen. Hierzu machte Albert der Große hauptsächlich den Uebergang, besonders für die Ethik, in welcher er die Lehre vom Gewissen weitläufiger als bis dahin bearbeitete. Sein größter noch vor ihm gestorbener Schüler war Thomas von Aquino, der eine Menge zahlreicher und ausgezeichneter Anhänger erwarb, welche das System ihres Lehrers zugleich im Interesse des Dominicanerordens geltend zu machen sich bestrebten. Des Thomas berühmtestes Werk ist seine Summa theologiae tripartita, worin er besonders im zweiten Theil, in der ausschließlich sogenannten Secunda, die Ethik mit vielem Glück behandelt hat. Die hier zu lösende Aufgabe bestand vornehmlich darin, die Christlichen Tugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung mit den von der antiken Philosophie überkommenen vier Cardinaltugenden zu vereinigen; daß hier, wie schon in der Ethik des Abälard, die Ehe, überhaupt alle mit dem Geschlechtstrieb zusammenhängenden Laster und Tugenden so sehr hervorgehoben sind, darf in einer Zeit nicht verwundern, welche die Ehelosigkeit so hoch stellte und eben darum mit ihr in desto heftigeren Conflict gerieth. — Thomas überflügelte alle seine Zeitgenossen und Duns Scotus, der im ersten Decennium des vierzehnten Jahrhunderts zu Cöln starb, war es allein, welcher ihm seinen unbedingten Ruhm streitig machte und für den Orden der Franciscaner eben so wirkte, wie Thomas für den seinigen, so daß von dieser Zeit an die Scotisten den Thomisten entgegenstanden und, zumal auf den Universitäten, vom Wortstreit nicht selten zum Handgemenge mit einander übergingen. Scotus trieb das Distinguiren so in's Kleine, daß er durch die Größe seines Verstandes den kahlen Skepticismus, ohne es zu wissen und zu wollen, zuerst vorbereitete. Zwar war er, wie Thomas, Realist, wich aber in den Bestimmungen der Dingheit, Causalität, Einheit, Individualität u. a. in so unzähligen Puncten von ihm ab, daß er oft auch ganz im Sinne des Nominalismus redete. Mit den Schulen der Thomisten und Scotisten, am Ende des dreizehnten und am Anfang des vierzehnten Jahrhunderts schließt

anwachsen. In jener sehnsüchtigen Zeit, welche die Erscheinung des Erlösers noch mit Liebe in ihren irdischen Spuren festzuhalten, welche sein Grab noch zu erobern suchte und noch von dem Gedanken entzückt wurde, eben da zu wandeln, wo er, der Logos, im Fleisch gelebt hatte, in dieser Zeit des Abendlandes finden wir in Bernhard von Clairvaux die erste bestimmte Aeußerung der mystischen Contemplation. Sein Buch de consideratione setzte die verschiedenen Stufen auseinander, in denen die Seele immer reiner und heiliger zu Gott sich aufschwingt und zu ihm zurückkehrt. Eben so unterschied Hugo von St. Victor in seinen Büchern de anima, de sacramentis und in seinen libris didascalicis den Weg des Fleisches, der Vernunft und des Geistes als die verschiedenen Momente, sich in Gott zu versenken. Richard von St. Victor schloß sich ihm an und unterschied in seinem Benjamin minor sechs Stufen des mystischen Processes, worin ihm Bonaventura in seinem Itinerarium animae in Deum folgte. Bei den Deutschen wurde die mystische Theologie durch Ekkhard, Tauler, Suso, Ruysbroek, Thomas u. A. im vierzehnten Jahrhundert sehr tief ausgebildet, und Gerson konnte in seinen considerationes de theologia mystica am Anfang des funfzehnten Jahrhunderts schon eine Kritik des Mysticismus in seinem Verhältniß zur Scholastik aufstellen, indem er die Einseitigkeiten beider Richtungen bemerklich machte und eine Identität des Gefühls mit dem Verstande als das Ziel der Theologie angesehen wissen wollte.

Der Mysticismus entwickelte die subjective Innerlichkeit, der spätere Nominalismus die Objectivität des Verstandes. Der Glaube erhielt durch diesen die nämliche Stellung, wie nachher auch in der Protestantischen Welt, nämlich ein dem Verstande unerreichbares Object zu sein. Nur Dasjenige könne man wissen, was außer uns als ein bestimmter Gegenstand für unser Erkennen gegeben sei, d. h. das Sinnliche und äußerlich Historische. Das Innere der Objectivität sei uns verborgen; das Erkennen habe nur in der Welt der Realität die ihm faßlichen Gegenstände, weshalb die ganze

Theologie auf sich beruhen und dem kindlichen Vertrauen des über seinen Inhalt nicht weiter nachdenkenden Glaubens überlassen werden müsse. Derjenige, welcher dieses Nichtwissen als den wahren Standpunct der theologischen Wissenschaft vertheidigte, war der auch sonst als Gegner der Hierarchie und als Apologet der fürstlichen Souverainetät bekannte Wilhelm von Occam, der in der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts starb. Er unterstützte seine Ansicht besonders durch die Widersprüche, welche er in den bis dahin geführten Beweisen für die Einheit, für das Dasein, für die Eigenschaften Gottes u. s. w. aufzudecken suchte. In Folge solcher Ansichten war es natürlich, daß Peter d'Ailly mit Eifer auf eine bestimmte und klare Scheidung der Theologie von der Philosophie drang.

Von dieser Epoche an, wo Paris der geographische Mittelpunct der Theologie zu sein aufhörte, wuchs die Verwirrung der Wissenschaft in das Unendliche, und Werke, wie Raimunds von Sabunde natürliche Theologie im funfzehnten Jahrhundert, wie geschickt sie auch gearbeitet war und wie sehr sie die verschiedenen Quellen der Erkenntniß gleichmäßig berücksichtigte, waren doch nicht tief genug, um eine durchgreifende Einigung wirken zu können. In Italien wurden die Geister durch das Studium der antiken Welt revolutionirt. Das Platonische System und die Kabbala erzeugten die wunderbarsten Gestalten, in welchen das Christenthum wie ein fremdes Wesen erschien. Während hier die Speculation ganz phantastisch wurde, ergriff sie in England die Empirie der Natur und bannte sie an die irdische Deutlichkeit der Dinge fest, welche damals aber eine wahrhaft magische Gewalt über das Gemüth ausübte, weil die Theologie des Mittelalters die Natur vernachlässigt und fast mit Gleichgültigkeit angesehen hatte. Dieser Zustand einer totalen Auflösung der so lange bestandenen Weltansicht der Katholischen Kirche sollte in Deutschland zum Selbstbewußtsein sich concentriren und eine neue Periode der Erkenntniß herbeiführen.

entwachsen. In jener sehnsüchtigen Zeit, welche die Erscheinung des Erlösers noch mit Liebe in ihren irdischen Spuren festzuhalten, welche sein Grab noch zu erobern suchte und noch von dem Gedanken entzückt wurde, eben da zu wandeln, wo er, der Logos, im Fleisch gelebt hatte, in dieser Zeit des Abendlandes finden wir in Bernhard von Clairvaux die erste bestimmte Aeußerung der mystischen Contemplation. Sein Buch de consideratione setzte die verschiedenen Stufen auseinander, in denen die Seele immer reiner und heiliger zu Gott sich aufschwingt und zu ihm zurückkehrt. Eben so unterschied Hugo von St. Victor in seinen Büchern de anima, de sacramentis und in seinen libris didascalicis den Weg des Fleisches, der Vernunft und des Geistes als die verschiedenen Momente, sich in Gott zu versenken. Richard von St. Victor schloß sich ihm an und unterschied in seinem Benjamin minor sechs Stufen des mystischen Processes, worin ihm Bonaventura in seinem Itinerarium animae in Deum folgte. Bei den Deutschen wurde die mystische Theologie durch Eckhard, Tauler, Suso, Ruysbroek, Thomas u. A. im vierzehnten Jahrhundert sehr tief ausgebildet, und Gerson konnte in seinen considerationes de theologia mystica am Anfang des funfzehnten Jahrhunderts schon eine Kritik des Mysticismus in seinem Verhältniß zur Scholastik aufstellen, indem er die Einseitigkeiten beider Richtungen bemerklich machte und eine Identität des Gefühls mit dem Verstande als das Ziel der Theologie angesehen wissen wollte.

Der Mysticismus entwickelte die subjective Innerlichkeit, der spätere Nominalismus die Objectivität des Verstandes. Der Glaube erhielt durch diesen die nämliche Stellung, wie nachher auch in der Protestantischen Welt, nämlich ein dem Verstande unerreichbares Object zu sein. Nur Dasjenige könne man wissen, was außer uns als ein bestimmter Gegenstand für unser Erkennen gegeben sei, d. h. das Sinnliche und äußerlich Historische. Das Innere der Objectivität sei uns verborgen; das Erkennen habe nur in der Welt der Realität die ihm faßlichen Gegenstände, weshalb die ganze

Theologie auf sich beruhen und dem kindlichen Vertrauen des über seinen Inhalt nicht weiter nachdenkenden Glaubens überlassen werden müsse. Derjenige, welcher dieses Nichtwissen als den wahren Standpunct der theologischen Wissenschaft vertheidigte, war der auch sonst als Gegner der Hierarchie und als Apologet der fürstlichen Souverainetät bekannte Wilhelm von Occam, der in der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts starb. Er unterstützte seine Ansicht besonders durch die Widersprüche, welche er in den bis dahin geführten Beweisen für die Einheit, für das Dasein, für die Eigenschaften Gottes u. s. w. aufzudecken suchte. In Folge solcher Ansichten war es natürlich, daß Peter d'Ailly mit Eifer auf eine bestimmte und klare Scheidung der Theologie von der Philosophie drang.

Von dieser Epoche an, wo Paris der geographische Mittelpunct der Theologie zu sein aufhörte, wuchs die Verwirrung der Wissenschaft in das Unendliche, und Werke, wie Raimunds von Sabunde natürliche Theologie im funfzehnten Jahrhundert, wie geschickt sie auch gearbeitet war und wie sehr sie die verschiedenen Quellen der Erkenntniß gleichmäßig berücksichtigte, waren doch nicht tief genug, um eine durchgreifende Einigung wirken zu können. In Italien wurden die Geister durch das Studium der antiken Welt revolutionirt. Das Platonische System und die Kabbala erzeugten die wunderbarsten Gestalten, in welchen das Christenthum wie ein fremdes Wesen erschien. Während hier die Speculation ganz phantastisch wurde, ergriff sie in England die Empirie der Natur und bannte sie an die irdische Deutlichkeit der Dinge fest, welche damals aber eine wahrhaft magische Gewalt über das Gemüth ausübte, weil die Theologie des Mittelalters die Natur vernachlässigt und fast mit Gleichgültigkeit angesehen hatte. Dieser Zustand einer totalen Auflösung der so lange bestandenen Weltansicht der Katholischen Kirche sollte in Deutschland zum Selbstbewußtsein sich concentriren und eine neue Periode der Erkenntniß herbeiführen.

selbst; denn sie ist es, welche ihn dazu bestimmt, gegen seine Vergangenheit sich negativ zu verhalten, ihr sich zu entfremden und in einer neuen Gegenwart die Bildung von frischem anzufangen. So entsagte der Geist der Reformation dem Mittelalter, seiner hierarchischen Verfassung, seinem farbenreichen Cultus, seiner bis in das Kleinste entfalteten Lehre, und ging auf die erste Zeit der Christlichen Religion zurück, um durch sie die wahre Gestalt der Religion wieder zu erreichen und gegen die zwischenliegenden Formen durchzusetzen.

Während der Geist auf diese Weise seine unendliche Freiheit bewies, daß er über eine ganze Welt, die er sich geschaffen hatte, erhob, sie hinter sich liegen ließ und einen neuen Schöpfungsbau anhub, mußten jedoch diejenigen Völker, welche besonders die Träger des alten Systemes gewesen waren, das Bewußtsein über ihre Religion sammeln und dies Selbstbewußtsein ein- für- allemal aussprechen. Dies geschah von der Römischen Kirche in dem Tridentinischen Concil, nach dessen Beschluß der Catechismus Romanus von Pius V, Gregorius XIII und Anderen zum symbolischen Buch der Kirche erhoben wurde und allen anderen Katechismen zu Grunde liegen blieb; auch die der Gallicanischen Kirche von Bossuet u. A. gingen darauf zurück.

Von hier an ist zwar in der Römischen Kirche eine bedeutende Veränderung des Bewußtseins vorgegangen, indem die Spanier, Italiener, Franzosen, Irländer, Süddeutsche u. s. f. der Einwirkung sich nicht haben entziehen können, welche die auch nur historische Theilnahme an den Fortschritten des Protestantismus auf sie geübt hat. Allein weil alle diese Veränderungen das Leben der Römischen Kirche erst im Inneren, in ihren Organen durchziehen und noch nicht von ihr selbst anerkannt sind, so scheint sie seit dem Tridentinum still zu stehen und nur in Erhaltung ihres bisherigen Systems lebendig zu sein. Der Orden der Jesuiten war es besonders, welcher diese Aufgabe zu lösen über sich nahm. Er ging auf alle Bestrebungen des Protestantismus ein, trieb die Naturwissenschaften mit Eifer, schrieb Geschichte, cultivirte

das Sprachstudium, zog vortreffliche Redner groß und setzte die Scholastische Philosophie und Theologie in zahlreichen Werken fort. Man kann den Jesuiten diese Verdienste nur aus Unwissenheit oder übertriebenem Haß streitig machen wollen; gethan haben sie viel; allein das Charakteristische ihrer vielseitigen und ausgedehnten Thätigkeit lag darin, daß sie nur das Endliche mit Glück behandelten. So haben sie z. B. für die Naturwissenschaft in der Mathematik und Mechanik, für die Geschichte in der Geographie und Chronologie, für die Philosophie in der formalen Logik und Moral das Meiste und Beste gethan. Denn, um dies letztere zu rechtfertigen, so können zwar auch andere Disciplinen wie die Dogmatik in die Abstractionen der Endlichkeit verzogen werden, aber bei der Moral als solcher ist durch die Subjectivität des Willens, der in ihr das Hauptmoment ausmacht, dies am ehesten möglich. Und hierin haben nun die Jesuiten das negative Verdienst, alle Beschönigungen, durch welche das Gewissen der Menschen sich über ihr Böses zu beruhigen sucht, dargestellt zu haben. Weiter als sie gegangen sind, kann man in dieser Kunst der Ruhe nicht kommen und für diese Sophistik des Verstandes, die einfachste und unmittelbarste Bestimmtheit des Gemüthes, das Gewissen, zum Schauplatz der subjectivsten Dialektik zu machen, ist das Studium der Werke eines Busenbaum, Escobar u. A. sehr lehrreich. Wenn die Jesuiten, seit Pascals Angriffen vornehmlich, für die Rechtfertigung ihrer Moral sich darauf berufen haben, daß schon Jahrhunderte zuvor, besonders in der berüchtigten Vertheidigung des Jean Petit, ähnliche Grundsätze als bei ihnen verbreitet gewesen wären, so ist das in der That die schlechteste und seichteste Apologie, die es geben kann; denn mit dürren Worten heißt dies so viel, als, weil Andere erbärmlich sind, kann ich es auch sein. Der Jesuitische Probabilismus, nach welchem das Gewissen in einem zweideutigen Fall die Nothwendigkeit mit der Willkür verwechseln und für die wahrscheinlich wahre die wahrscheinlich falsche Bestimmung ergreifen; wornach die Nichtidentität des Mittels mit dem Zweck

ein Adiaphoron ist; wornach es eine That begehen kann, welche von ihm selbst für böse, von einem Anderen aber, dem Geistlichen, für gut, ad majorem Dei gloriam, erklärt wird; wornach der Eid sogar vermöge einer leichten mentalen Restriction immerhin den Anderen, denen ich schwöre, nur mir nicht, der ich ja meine heimliche Reservation kenne, Lüge sein mag — Alles dies, ohne unmoralisch zu sein — eine solche Casuistik mußte sich den Höfen vor allen Dingen empfehlen und die Jesuiten (La Flèche, Tellier u. s. f.) wurden daher auch die Beichtväter der Französischen Könige. Es konnte nicht fehlen, daß eine solche Vernichtung aller ächten Moralität unter dem Schein ächter Moralität eine Reaction gegen sich hervorrief. Sie concentrirte sich in den Jansenisten, den Anhängern der Augustinischen Lehre, daß nur der Glaube beselige und daß Gott allein die Sünde vergebe, welche der Bischof Jansen von Ypern erneuet hatte. Es ist kein Zweifel, daß das Pariser Parlament, die Pariser Universität, daß die Orden der Bettelmönche, zumal in den Streitigkeiten über die Jungfräulichkeit Maria's, daß viele Weltgeistliche dem rasch emporblühenden Orden der Jesuiten nicht wohl wollten, aber es ist auch kein Zweifel, daß die Jesuiten den Jansenisten Vieles aufbürdeten, woran diese unschuldig waren. Der Streit drehete sich um die Gnade und man muß des Racine Geschichte von Port Royal lesen, um einen anschaulichen Begriff aller der Intriguen, der kleinen Motive, der damaligen höfischen und kirchlichen Verhältnisse zu erlangen und die Charaktere eines Annat, Pascal, Arnaud richtig zu beurtheilen. Vom siebzehnten Jahrhundert an zog sich die Entzweiung der Jesuiten und Jansenisten, wenn auch nicht in gleicher Heftigkeit, doch noch lange fort, obschon die Jesuiten äußerlich obsiegten und ihr Princip, Niemand neben sich zu dulden, beinahe durchsetzten. Dies zeigte sich besonders in den Streitigkeiten über den Commentar, welchen Paschasius Quesnel, einer der Väter des Oratoriums, zum Neuen Testament geschrieben und den selbst der Cardinal von Noailles, Erzbischof von Paris, als ein sehr brauchbares Buch empfohlen hatte, wogegen

die Jesuiten vom Papst Clemens dem Eilften die Constitution Unigenitus erwirkten, welche es wegen Hundert und Einer Ketzerei verdammte. — Von dieser Zeit an, seit dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts, gehört auch in Frankreich die weitere Entwicklung der Theologie nach Bossuet, Fenelon und Huetius nicht der Theologie als solcher, vielmehr der Philosophie an.

§. 134. b) Die symbolischen Bücher des Protestantismus.

In der Geschichte der Verfassung und in der des Cultus der Kirche haben wir schon auseinandergesetzt, theils in welche Mannigfaltigkeit besonderer Kirchen der Protestantismus sich zertheilte (§. 93), theils welches in ihm die beiden Hauptrichtungen waren (§. 105). In dogmatischer Rücksicht ist hier deswegen nur noch zu erwähnen, daß die verschiedenen Nationen, welche von der alten Kirche abfielen, sowohl in Verhältniß zu ihr, als in Verhältniß zu einander die Besonderheit ihres Glaubens aussprechen mußten. Was bis dahin bei einem Wicleff, Huß, Arnold von Brescia und Aehnlichen als particuläre Ansicht und Parteisache erschienen war, verschaffte sich jetzt die Geltung kirchlicher Norm durch die Symbole und so allgemein war dies Streben, daß selbst die Griechische Kirche davon erregt ward und gegen die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts unter Petrus Mogilas ihre Orthodoxie genau fixirte. Den nach ihrer Absicht für die ganze Römische Kirche gültigen Decreten der Tridentiner Synode gingen in der Protestantischen Kirche die für Deutschland, Dänemark und Schweden allgemein bestimmenden Bekenntnißschriften der Augsburgischen Confession, ihrer Apologie und der Schmalkaldischen Artikel voran. Aber diese allgemeinen Symbole, welche den Kern des alten Protestantismus in sich befassen, erhielten in den verschiedenen Ländern mannigfache Modificationen. Für Sachsen geschah dies durch die Bergische Concordienformel; für die Schweiz in den Cantonen Bern, Schafhausen, Basel, Zürich, eine Zeitlang in Genf,

durch die Formula Consensus ecclesiarum Helveticarum Reformatarum; für die Pfalz verfaßten Olevian und Ursinus statt des im übrigen Deutschland üblichen kleinen und großen Katechismus Luthers den Heidelberger Katechismus; die Dordrechter Synode befestigte durch ihre Schlüsse den geistigen status quo der Niederländischen und die sogenannten Neun und Dreißig Artikel den der Englischen Kirche. — Die Modificationen, welche die Tridentiner Decrete in den verschiedenen Katholischen Staaten empfingen, wurden nicht durch eigentliche Symbole, sondern durch Concordate bestimmt.

§. 135. c) Der Supernaturalismus.

Der Protestantismus ist nicht in sich negativ, d. h. Nichts; er ist, wie wir früher bemerkt haben, negativ nur in Beziehung auf das Nichtchristliche in der Römischen Kirche. Die Autorität, wodurch er die Autorität des Papstes, der Concilien, der Tradition negirte, war die heilige Schrift als das auch von der Römischen Kirche anerkannte Zeugniß von der ursprünglichsten Gestalt der Christlichen Religion. Allein zugleich mit der Bibel entstanden in der Protestantischen Kirche auch die Symbole und die Theologie hatte daher auf beide Quellen zu achten. Die ganze Bewegung der Lutherschen Kirche von der Augsburgischen Confession an bis zur Formula Concordiae hin reproducirte in den Streitigkeiten des Flacius, Osiander, Stancarus, Schwenkfeld u. A. fast denselben Cyclus, welchen die Kirche in den dogmatischen Differenzen der ersten sechs Jahrhunderte durchlief. Man wird immer die Bemerkung machen können, daß, wo ein neues Princip ersteht, alles Frühere, was in das junge Leben mit hinübergenommen werden muß, so lange mit Argwohn betrachtet wird, bis es durch eine Kritik probehaltig hindurchgegangen ist. Diese Kritik aber muß als Kampf erscheinen, wie die Französische Revolution in kurzen Jahren alle politischen Formen convulsivisch durchlebte, um aus der Nivellirung aller jede zurücknehmen und in ihr organisches Gleichgewicht setzen zu können, womit die Nation freilich so lange nicht zu Ende ist,

so lange sie nicht weiß, was sie mit dem Adel machen soll. — Die Protestantische Theologie mußte sich nothwendig in eine Menge kleiner Controversen auflösen, bei welchen die Gelehrsamkeit zuletzt eine eben so große Rolle spielte, als in der Scholastischen Theologie die formelle Logik. Melanchthons Loci communes und Calvin's Institutiones dogmaticae sind die tüchtigsten Werke der ganzen Zeit und drücken auch, jenes durch die stete Beziehung auf die Schrift, dies durch ein Vorwiegen der Reflexion und ihrer Dialektik, den verschiedenen Charakter der Lutherschen und Reformirten Kirche unmittelbar aus. Die Geschichte dagegen, welche eifrig studirt wurde, war sehr durch die Polemik gegen die Katholische Kirche geschwächt, so wie umgekehrt diese daran kränkelte, in Luther gern nur einen Muhamed zu sehen. Der kleinliche, auf die Ehre der Persönlichkeit gestellte Geist der Protestantischen Theologen nistete sich besonders auf den Universitäten ein. Für die Reformirte Kirche war Genf in der Schweiz; für die Niederländische Leiden; für Würtemberg Tübingen; für Hessen Gießen und für Sachsen Jena und Wittenberg der Mittelpunct dieser schreibseligen und leidenschaftlichen Zänkereien, die schlechterdings kein großes Resultat zur Folge hatten. Für die Exegese, welche nach und nach das Hauptgeschäft der Protestantischen Theologie wurde und selbst die Dogmatik mit ihrem Gespinnst so überwebte, daß sie allen Begriff und Zusammenhang verlor, mußte der Grundsatz der Analogia fidei mit Nothwendigkeit eintreten, weil das Symbol der Kirche damals so viel war wie die Bibel; der Exeget hatte daher die Wahrheit seiner Auslegung sowohl durch die Uebereinstimmung der Schrift in sich selbst als auch durch die Uebereinstimmung mit dem Symbol der particulären Kirche, der er angehörte, nachzuweisen. Diese exegetische Theologie ist dasselbe, was man heut zu Tage Supernaturalismus nennt und was sich nur durch die Opposition anderer Richtungen schärfer zugespitzt hat; dem Princip nach war aber die Sache längst vor Reinhard da, welcher nur die Namen von Supernaturalismus und Rationalismus in Gang bringen half.

durch die Formula Consensus ecclesiarum Helveticarum Reformatarum; für die Pfalz verfaßten Olevian und Ursinus statt des im übrigen Deutschland üblichen kleinen und großen Katechismus Luthers den Heidelberger Katechismus; die Dordrechter Synode befestigte durch ihre Schlüsse den geistigen status quo der Niederländischen und die sogenannten Neun und Dreißig Artikel den der Englischen Kirche. — Die Modificationen, welche die Tridentiner Decrete in den verschiedenen Katholischen Staaten empfingen, wurden nicht durch eigentliche Symbole, sondern durch Concordate bestimmt.

§. 135. c) Der Supernaturalismus.

Der Protestantismus ist nicht in sich negativ, d. h. Nichts; er ist, wie wir früher bemerkt haben, negativ nur in Beziehung auf das Nichtchristliche in der Römischen Kirche. Die Autorität, wodurch er die Autorität des Papstes, der Concilien, der Tradition negirte, war die heilige Schrift als das auch von der Römischen Kirche anerkannte Zeugniß von der ursprünglichsten Gestalt der Christlichen Religion. Allein zugleich mit der Bibel entstanden in der Protestantischen Kirche auch die Symbole und die Theologie hatte daher auf beide Quellen zu achten. Die ganze Bewegung der Lutherschen Kirche von der Augsburgischen Confession an bis zur Formula Concordiae hin reproducirte in den Streitigkeiten des Flacius, Osiander, Stancarus, Schwenkfeld u. A. fast denselben Cyclus, welchen die Kirche in den dogmatischen Differenzen der ersten sechs Jahrhunderte durchlief. Man wird immer die Bemerkung machen können, daß, wo ein neues Princip ersteht, alles Frühere, was in das junge Leben mit hinübergenommen werden muß, so lange mit Argwohn betrachtet wird, bis es durch eine Kritik probehaltig hindurchgegangen ist. Diese Kritik aber muß als Kampf erscheinen, wie die Französische Revolution in kurzen Jahren alle politischen Formen convulsivisch durchlebte, um aus der Nivellirung aller jede zurücknehmen und in ihr organisches Gleichgewicht setzen zu können, womit die Nation freilich so lange nicht zu Ende ist,

so lange sie nicht weiß, was sie mit dem Adel machen soll. — Die Protestantische Theologie mußte sich nothwendig in eine Menge kleiner Controversen auflösen, bei welchen die Gelehrsamkeit zuletzt eine eben so große Rolle spielte, als in der Scholastischen Theologie die formelle Logik. Melanchthons Loci communes und Calvin's Institutiones dogmaticae sind die tüchtigsten Werke der ganzen Zeit und drücken auch, jenes durch die stete Beziehung auf die Schrift, dies durch ein Vorwiegen der Reflexion und ihrer Dialektik, den verschiedenen Charakter der Lutherschen und Reformirten Kirche unmittelbar aus. Die Geschichte dagegen, welche eifrig studirt wurde, war sehr durch die Polemik gegen die Katholische Kirche geschwächt, so wie umgekehrt diese daran kränkelte, in Luther gern nur einen Muhamed zu sehen. Der kleinliche, auf die Ehre der Persönlichkeit gestellte Geist der Protestantischen Theologen nistete sich besonders auf den Universitäten ein. Für die Reformirte Kirche war Genf in der Schweiz; für die Niederländische Leiden; für Würtemberg Tübingen; für Hessen Gießen und für Sachsen Jena und Wittenberg der Mittelpunct dieser schreibseligen und leidenschaftlichen Zänkereien, die schlechterdings kein großes Resultat zur Folge hatten. Für die Exegese, welche nach und nach das Hauptgeschäft der Protestantischen Theologie wurde und selbst die Dogmatik mit ihrem Gespinnst so überwebte, daß sie allen Begriff und Zusammenhang verlor, mußte der Grundsatz der Analogia fidei mit Nothwendigkeit eintreten, weil das Symbol der Kirche damals so viel war wie die Bibel; der Exeget hatte daher die Wahrheit seiner Auslegung sowohl durch die Uebereinstimmung der Schrift in sich selbst als auch durch die Uebereinstimmung mit dem Symbol der particulären Kirche, der er angehörte, nachzuweisen. Diese exegetische Theologie ist dasselbe, was man heut zu Tage Supernaturalismus nennt und was sich nur durch die Opposition anderer Richtungen schärfer zugespitzt hat; dem Princip nach war aber die Sache längst vor Reinhard da, welcher nur die Namen von Supernaturalismus und Rationalismus in Gang bringen half.

II.

§. 136. Das Princip des subjectiven Glaubens und Unglaubens.

Schon während der ersten Epoche der Protestantischen Kirche vom Anfang des sechszehnten Jahrhunderts bis zum Westphälischen Friedensschluß hin hatten sich nicht nur einzelne abweichende Ansichten, wie die eines Flacius u. A. gezeigt, sondern auch größere häretische Massen waren bereits aufgetreten, welche sich auf den Gegensatz der sogenannten Enthusiasten und der Unitarier zurückbringen lassen. Jene suchten eine Vertiefung des Protestantischen Lehrbegriffs in eine Einzige, Gott, Natur und Geschichte umfassende Anschauung und fanden sich durch die Bibel und durch das Symbol allein nicht befriedigt. Von Weigel und Jacob Böhm, welche diesem Bedürfniß entgegenzukommen suchten, empfingen die, welche diese mehr speculative Richtung theilten, auch den Namen Weigelianer und Böhmisten. Die Unitarier dagegen verflachten den Protestantischen Lehrbegriff dadurch, daß sie nichts als einen Deismus annahmen und alle Religion in die Moralität setzten. Als Socinianer mußten sie daher von der orthodoxen Kirche eine harte Verfolgung leiden und zersplitterten sich endlich in Polen, Siebenbürgen und Ungarn. Die Entzweiung mit der Katholischen Kirche hielt aber die Protestantische noch in Einheit zusammen und ließ sie den Geist der symbolischen Orthodoxie bewahren, welchen wir in den vorigen Paragraphen nach seinen Hauptmomenten angedeutet haben. Allein nach dem Westphälischen Frieden ließ die Spannung beider Kirchen gegen einander um Vieles nach; die von der Reformation errungene Freiheit des Glaubens, des Gewissens, des Denkens realisirte sich und entwickelte sich in einem doppelten Extreme. Das eine hielt an dem Glauben fest, verwandelte aber seine Objectivität in lauter Subjectivität, wogegen das andere Extrem den Glauben überhaupt aufgab und vom Deismus zum Materialismus, von diesem zum Atheismus überging und

durch die Reflexion ebenfalls von allem objectiven Inhalt sich zu befreien suchte. Es ist der nämliche Gegensatz, wie der, welcher am Ausgang der mittelaltrischen Theologie als Mysticismus und skeptischer Nominalismus auftrat und jetzt als Pietismus und Philosophie erschien; — als Pietismus, denn seit Jacob Böhm entwich aus der auf das Absolute gerichteten Subjectivität das Element der Erkenntniß; sie hörte auf, theosophisch zu sein und setzte sich mit Gott nur durch das Gebet in Contact, um durch seinen unmittelbaren Beistand über den Schmerz des Irdischen hinweggehoben zu werden; — als Philosophie, denn seit Cartesius war das Princip der absoluten Erkenntniß nicht mehr der gegebene, von dem Erkennenden als die Wahrheit vorausgesetzte Glaube, wie zu den Zeiten des Anselmus (vgl. §. 125), wo das Wissen als Wissen zu dem Wissen des Glaubens als ein Anderes hinzutrat, sondern die Subjectivität selbst begriff sich als den unmittelbar existirenden Begriff, als die Identität von Sein und Denken. Alles stürzte vor der Skepsis der Reflexion; aber der Gedanke selbst, das Princip des Zweifels und der Negation aller Autorität, blieb unwankend und erkannte sich als das Wesen, was nicht außer sich, nur in sich niederzugehen hat, um die Tiefe der Welt zu erforschen. — Dieser Kampf des Glaubens mit dem Wissen hat besonders in England, Frankreich und Deutschland sein Leben. Spanien und Italien einerseits, Dänemark, Norwegen und Schweden andererseits sind wenig davon afficirt worden. Er hat das Großartige, daß seine Bewegungen durch jene Länder hin allgemein sind, wenn sie auch in einem jeden für sich auf besondere Weise sich gestalten.

In England zeigt sich die erste große Regung des pietistischen Princips in der Secte der Independenten, welche sich während der politischen Zerwürfnisse vor der Revolution bildeten und im Zusammenhang mit den Bedürfnissen der Verfassung einen politischen, durch Cromwell selbst militärischen Charakter annahmen. Der Fanatismus dieser Levellers verschmolz das Neue Testament so mit dem Alten und ergab sich so chiliastischen Erwartungen über das Reich der auserwählten

Heiligen, daß sie dem Judenthum näher standen als dem Christenthum. Nach der Zurückführung der Stuarts trat in England eine ähnliche melancholische Periode ein, wie bei den Deutschen nach dem dreißigjährigen Kriege und erzeugte die Secte der Quäker, deren Stifter der Schuster Fox war. Sie hat keinen anderen Zweck als die Erbauung; aller Reichthum des geistigen Lebens durch Kunst und Wissenschaft, alle Anmuth und Zierde desselben durch den Luxus sind ihr gleichgültig; die Unterschiede der Stände sind vor ihrer Abstraction verschwunden und sie duzen einen Jeden; in ihren Versammlungen ist der Unterschied der Männer und Frauen ganz aufgehoben; Mann oder Weib, Jeder kann die Gemeine durch Rede oder Gebet beleben. Denn eben darin beweisen sie die Subjectivität ihres Princips, daß sie alle Tradition und alle Actuosität des religiösen Daseins verbannen und sich der Ekstase durch den heiligen Geist überlassen, der sie, wie die Apostel der ersten Kirche, inspirire. Die rigorose Sittlichkeit der Quäker, so wie ihre schlichte Arbeitsamkeit läßt sie von der Regierung geduldet werden, obwohl sie keinen Eid schwören und keine Kriegsdienste thun. Und gewiß sind sie in vieler Hinsicht ehrenwerth; die Zufälligkeit aber, welche in dem Momentanen der subjectiven Begeisterung liegt — nicht selten verbringen sie auch die Stunden ihres Gottesdienstes in einem stummen Hinbrüten, ohne daß einer von ihnen zur Rede entflammt wird —, führt doch so viel Leeres mit sich, daß sie immer nur als Secte, nicht als Kirche betrachtet werden können; das Mangelhafte eines solchen Zustandes, ja das Irreligiöse desselben kennen zu lernen, muß man Swifts Schriften lesen, der unstreitig die gründlichste Kenntniß der Englischen Kirche sowohl in England als in Irland besaß. Der Standpunct in seinem Mährchen von der Tonne ist dem Parteigeist ziemlich entrückt; in Beziehung auf die Quäker ist seine Schrift von der mechanischen Erzeugung des Geistes vielleicht zu bitter, aber doch voll einer sachlichen Wahrheit, die man untrüglich durchfühlt. — Nach den Quäkern bildete sich seit dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts die Secte der Methodisten durch

einige Studenten, an deren Spitze Wesley stand. Sie wuchs seitdem zu einer ungeheuren Ausdehnung an, weil sie mehr kirchliche Organisation hat, als die Secte der Quäker, der sie sonst in vielen Stücken identisch ist, nur daß sie das Dogma aller pietistischen Secten von einem plötzlichen Durchbruch der Gnade noch crasser gesteigert hat. In Nordamerika als in einem Lande, wo noch tausendfache Bildungen durcheinandergehen, haben diese Secten sich besonders ausgebreitet und zugleich das Negative ihres Princips in monströsen Gestalten entwickelt, wie die Quäker in den Shakers und die Methodisten in den Anhängern des Neuen Lichtes.

Wenn Puritaner, Quäker und Methodisten eigentlich ein nur lyrisches religiöses Leben haben, so bildete sich ihnen gegenüber die Reflexion nicht weniger stark aus. Baco legte dazu einen umfassenden Grund; sein Freund Hobbes machte schon die Materie zum positiven Princip, die Natur nicht blos, auch den Geist zu begreifen. Eine Menge Supernaturalisten, Theophilus und Thomas Galeus, Joseph Glanville, Heinrich More, Ralph Cudworth, Parker und Pordage widerstrebten dem Materialismus und gingen zur Reaction gegen ihn nicht allein auf die Schrift, sondern selbst auf die Neuplatonische Philosophie und auf die Kabbala zurück. Doch drangen sie so wenig durch, daß Locke's Sensualismus fast Alles mit sich fortriß und die Hauptstütze der vielen Systeme der natürlichen Theologie wurde, welche damals in England erschienen und durch ihren Deismus von der geoffenbarten Religion sich ganz losgesagt hatten. Denn nicht Alle gingen so umsichtig, wie Wollaston, zu Werke, sondern Viele, wie Toland, Tindal u. A. verhielten sich gegen das Christenthum mit einer Frechheit, daß Swift zu jener beißenden satirischen Bittschrift: über die nothwendige Abschaffung des Christenthums veranlaßt wurde. Der Gedanke wollte aus sich selbst die Religion erkennen; die von der Kirche gegebene Religion enthielt so viel Historisches, was er mit Dem, was er Vernunft nannte, nicht in Identität zu bringen vermochte und deswegen für unvernünftig zu erklären bald kein Bedenken

mehr trug. Die Weissagungen der Jüdischen Propheten von dem Messias, die Wunder Christi, die Lehre von der Zerrüttung der menschlichen Natur durch die Sünde, Alles dies wurde angefochten. Gott als der Eine, außerweltliche Schöpfer empfing die Stellung eines der Natur und Geschichte jenseitigen Wesens; diese dagegen, die Welt, empfing ein ebenfalls in sich abgeschlossenes Dasein, was zu Gott ein nur äußeres Verhältniß hatte; die Vorsehung wurde zu einem vielgebrauchten aber sinnlosen Wort. In Hume erreichte diese Weltansicht ihren Gipfel; denn alles Geistige war ihm in seiner Wirklichkeit nur eine Gewohnheit, die, in das Unendliche hin veränderlich, den Menschen heute so, morgen so bestimme; ein absolut Gewisses gebe es nicht und aller Glaube sei eine endliche, leicht biegsame Meinung; die Eindrücke des Sinnlichen auf die Seele seien die Ursacher aller Bewegungen derselben in Neigung, Leidenschaft u. s. w. Gegen eine solche Zerstörung des Christlichen Glaubens kämpften Viele der Zeitgenossen Locke's und Hume's an. Clarke besonders erwarb sich die Achtung und Liebe der Engländer durch seine Polemik gegen den Skepticismus, durch seine Apologie des dogmatischen Bestandes des Christenthums und namentlich des Daseins Gottes; denn dies schien unter die schwierigsten Probleme zu gehören; der ontologische Beweis wurde von dem abstracten Verstande nicht begriffen, weil er die Vernichtung der Abstraction, die Identität des Seins und Denkens, den Begriff der Idee verlangt; die anderen Beweise, vorzüglich der teleologische, sprachen daher jetzt mehr an und die Schottischen Moralphilosophen haben in ihrer Theologie gerade dies Capitel ausführlicher behandelt.

Man kann von England sagen, daß es in Beziehung auf die Dogmatik noch denselben Standpunct hat, der in Clarke (Priestley) und Hume sich ausdrückt; ein Skepticismus einerseits, dem sich das Göttliche in eine trübe Ferne verflüchtet, der in der Auffindung von Widersprüchen seine Lust hat, der mit jedem Element des Daseins so entzweiet ist, daß er nur durch die Kraft der Subjectivität, durch den Charakter,

über die öde Wüste des vorurtheilvollen, plagenreichen, segenlosen Lebens sich erhebt; ein Dogmatismus andererseits, der das Christenthum als wahre Religion anerkennt, aber dennoch als Wissenschaft der Religion ihre Grunddogmen in die endliche Auffassung des Deismus verzogen und die Idee der Menschwerdung auf den dürftigen Begriff der Moralität reducirt hat und damit ebenfalls der Subjectivität anheimgefallen ist. Die Keime einer anderen Theologie sind jetzt für England (und wahrscheinlich nicht für dies allein) in Byrons Poesie ausgestreuet.

In England sind von der alten Katholischen Kirche an alle kirchlichen Bildungen der modernen Zeit aufgetreten. In Frankreich war die Entzweiung eine einfachere, einerseits der Reformirten Kirche mit der Katholischen, andererseits der Katholischen mit sich selbst als der gläubigen und ungläubigen, und auch dadurch der Gang des dogmatischen Bewußtseins ein anderer, weil hier die Römische Kirche, wenn auch in der Modification als Gallicanischer, Staatsreligion blieb. Die Protestantische Kirche als Reformirte war nur die tolerirte und entwickelte durch die Entgegensetzung, worin sie sich befand, ein starres, sogar finsteres Wesen; Calvin und Beza waren Franzosen und hatten mit vielen alten und großen Geschlechtern Frankreichs einflußreiche Verbindungen, welche ihrem dogmatischen System eine nachdrückliche Haltung gaben, so daß Friedrich Schlegel mit der Bemerkung ganz Recht hat, daß der Jansenismus nur ein kryptischer Calvinismus gewesen sei; die Identität der Principien in der Lehre von der Freiheit läßt sich nicht leugnen, wenn auch für die Reformirte Kirche selbst, abgesehen von ihrer Opposition gegen die Lutherische in diesem Dogma, besonders in den *Niederlanden* durch die Parteiungen der Arminianer und Gomaristen der Begriff der Gnade durchgearbeitet und bestimmt wurde. Dieser Begriff war der wichtigste, weil er unmittelbar der *Begriff des Geistes* ist; Geist und Freiheit ist Dasselbe; so sehen wir, was schon das Mittelalter hindurch eingeleitet, was von Augustinus und Pelagius als schroffer Gegensatz ausgesprochen

war, seit der Reformation überall hervortreten und überall die Substanz mit dem Subject sich entzweien, indem das seiner Selbst bewußt gewordene Subject das Mein und Dein des menschlichen und göttlichen Willens auf das Schärfste unterschied. Die reformirte Kirche und der Jansenismus versenkten den einzelnen menschlichen Willen in die Substantialität des göttlichen und dies war der eine Gegensatz gegen die katholische Kirche und deren Lehrbegriff, in welchem die Werkheiligkeit nach und nach eingewurzelt war.

Eine andere Entzweiung entspann sich aber im Schooß der katholischen Kirche selbst aus dem Gegensatz des Denkens gegen die Bestimmtheit des Glaubens durch die Autorität der Tradition. Denn der Gedanke erzeugt seine Position sich selbst; er ist der sich selbst als reines Object setzende Geist; die freieste Gestalt der Freiheit. Der Glaube enthält alle Bestimmungen der Freiheit in sich, allein er stellt sie in der Form des Geschehens, also in einer äußerlich positiven Gestalt dar, welche dem einzelnen Geist ebenfalls auf historische Weise sich einbildet, gegen welche er sich aber negativ verhält, sobald er die Erscheinung von dem Wesen zu unterscheiden anfängt. Daher sehen wir in Frankreich vom sechszehnten Jahrhundert bis zu dem sogenannten goldenen Zeitalter seiner Literatur unter Ludwig dem Vierzehnten einen immer kühneren Skepticismus aufwachsen; Montaigne, Charron, La Mothe le Bayer, Bayle u. A. bildeten diese Richtung aus. Auf die speculativen Seiten der Cartesianischen, Spinozistischen und Leibnitzischen Philosophie gingen die Franzosen weniger ein, als auf das, was durch sie für die Mechanik, Physik und Mathematik gethan wurde. Sie verwandelten daher diese Systeme in materialistische und verflochten mit ihnen die Newtonschen und Lockeschen Ansichten auf die mannigfaltigste Weise. Die Abstraction der Kraft ward ihnen der tiefste Begriff und alles Lebendige zersplitterten sie in die todten, geistlosen Zusammensetzungen der Atomistik. Während das nur verständige Denken so mit der Decomposition des natürlichen Universums sich beschäftigte, löste der Trieb der

Freiheit auch das bestehende politische und kirchliche Leben aus allen seinen Fugen. Die Monarchie hatte die Aristokratie freilich überwunden und die Schmeichelei ihres Einzigen Namens erreicht; aber nur durch den tiers état war ihr dies möglich gewesen, weshalb nach dem Tode Ludwigs des Vierzehnten die Forderung der allgemeinen Rechte der Menschheit immer lauter wurde. Und hierin sind die Franzosen groß gewesen. Die Lauigkeit der Orden gegen das allgemeine Interesse der Kirche ließ solche Meinungen auch in den Klerus eindringen und die Schriftsteller der Kirche, so gelehrt sie waren, so tüchtig ihre Gesinnung, so glänzend ihre Diction sein mochte (Tillemont, Fleury, Bossuet, Huetius, Fenelon, Massillon u. s. w.), waren doch nicht im Stande, dem Zauber der Encyklopädisten, Voltaire's und Rousseau's etwas Aehnliches entgegenzusetzen. Denn diese producirten das, was die Zeit erstrebte, eine Befreiung der Individualität von allen Fesseln der Vergangenheit, die sich allerdings oft einseitig als Haß der Gegenwart überhaupt Luft machte. So konnte Rousseau's concentrirter Grimm die Geschichte ganz und gar zernichten wollen, um den Menschen von der Bedingtheit und Ungleichheit zu erretten, in welche ihn seine Geburt in diesem Staat, in dieser Kirche sogleich versetzt; kein Staat also, keine Kirche; ein reines, natürliches, kunstloses Dasein. So konnte Voltaire, indignirt durch die schamlose Heuchelei eines großen Theiles des damaligen Klerus und durch die oft bis zur Entstellung des Christenthums verbildete Form des Cultus, gegen beide mit einer Wuth und Erbitterung schreiben, welche durch ihre Anmuth einen magischen Effect hervorbringen mußten. So konnten die Encyklopädisten den Materialismus ungescheut als die eigentlich national gewordene Weltanschauung Frankreichs aussprechen und der Reflexion die Waffen in die Hand geben, den Glauben als einen tollen Wahn zu zertrümmern. Aus der eisigsten Kälte gegen alle Tradition hob sich dennoch der Drang nach Freiheit glühend hervor. In diesen Bewegungen liegt die wahre Geschichte der Französischen Theologie, nicht in den Wiederholungen, welche die Gelehrten

von den Scholastischen Systemen machten. Die Revolution ist nur der Krater, aus welchem in gediegenen Massen der feurige Lavastrom der rein subjectiven Freiheit sich ergoß, der schon lange von vielen Canälen her zusammengeflossen war. Wenn man den finanziellen Zustand Frankreichs, Law's verunglückte Speculationen, Ludwigs des Funfzehnten Verschwendung u. dgl. m. längere Zeit als die hauptsächlichen Ursachen der Revolution betrachtet hat, so ist dies nur halb wahr; das innere Motiv ist das wahrhaftere, gerade wie man seit dem funfzehnten Jahrhundert große kirchliche Riesenbauten wahrhaftig nicht darum nicht aufgeführt hat, weil das Geld gemangelt hätte; im Gegentheil, man hatte mehr Geld und die großen Canal-Straßen- und Festungsbauten, die man ausführte, zeigen auch seine architektonische Verwendung; aber solche heilige Bauten waren nicht mehr Bedürfniß und aus diesem geistigen Grunde unterblieben sie. Man darf nur Rameau's Neffe von Diderot lesen, um auf die schlagendste Art sich zu überzeugen, wie ein so zur Allgemeinheit erstarktes und doch so ganz ungläubiges Selbstbewußtsein, was über seinen Eudämonismus, den Genuß der Weiber, des Weins und einer guten Tafel, den es seinem Bekenntniß nach für das Höchste hält, weit hinweg ist, wie ein so gebildetes Bewußtsein nicht anders als in einer Revolution sich beruhigen konnte, und es verräth eine wirkliche Rohheit, eine große Unbekanntschaft mit den geheimen Leiden der Menschheit, mit dem Bösen, genug mit den Kämpfen der Freiheit, die Revolution als ein diabolisches Unternehmen in die olla potrida alles Schlechten zu werfen. Es fällt uns nicht im Mindesten ein, die Greuel und Scheußlichkeiten vertheidigen zu wollen, welche die Revolution mit sich führte; ihre Nothwendigkeit aber können wir uns nicht ableugnen und, um mich hier, wo Opposition anderer Ansichten aufreizt, nicht gehen und über das Maaß dieser flüchtigen Zeichnungen hinreißen zu lassen, will ich auf den Abschnitt in Hegel's Phänomenologie verweisen, der überschrieben ist: die absolute Freiheit und der Schrecken. Hier ist die Nothwendigkeit eines solchen

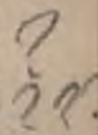
Standpunctes für die geschichtliche Entwicklung des Geistes nachgewiesen. Ich werde der Kürze halber aus dem Mignet die wenigen Zeilen zusammenstellen, welche den für die Theologie interessantesten Punct betreffen, die Annullirung des Glaubens an Gott und das Umschlagen dieses aus dem Materialismus hervorgegangenen Atheismus in den Deismus. Pendant la durée de la crise en France, le catholicisme ultramontain fut représenté par le clergé réfractaire; le jansénisme par le clergé constitutionnel; le déisme philosophique par le culte de *l'Être suprêm*, qu'institua le comité de salut public; le matérialisme de la société d'Holbach par *le culte de la raison et de la nature*, que fit décréter la commune. — La faction d'Hébert, qui popularisait dans le Père Duchêne l'obscénité du langage, les sentiments bas et cruels, — força l'évêque de Paris et ses vicaires à abjurer le christianisme à la barre de la convention, et la convention à décréter, que le culte catholique serait remplacé par le culte de la raison. Les églises furent fermées ou transformées en temples de la raison, et l'on établit dans toutes les villes des fêtes, qui furent de scandaleuses scènes d'athéisme. — Robespierre fit dédier les fêtes décadaires à l'Être suprême, à la Vérité, à la Justice, à la Pudeur, à l'Amitié, à la Frugalité, à la bonne Foi, à la Gloire et à l'Immortalité, au Malheur etc., enfin à toutes les vertus morales et republicains. Il *prépara* de cette manière à l'établissement du nouveau culte de l'Être suprême — dont il avait fait *décréter l'existence* le 18 floréal. La célébration du nouveau culte avoit été fixée pour le 20 prairial dans toute l'étendue de la France. Le 16 Roberspierre nommé président de la convention à l'unanimité, pour qu'il servit de *pontife* à la fête etc. Wie also der politische Ausgang der Revolution den Völkern die Gewißheit gab, daß ohne Gesetz keine Freiheit sei, so auch der auf das Engste hiermit verflochtene religiöse Ausgang, daß ohne Gott keine Religion, keine Kirche, kein Cultus sein könne und daß das

ganze Heer der Tugenden dennoch gegen die Begeisterung des Glaubens todt und nichtig sei.

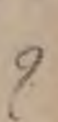
Diese Gewißheit von der Nothwendigkeit der Religion war das große Resultat der Revolution, in welcher ein ganzes Volk ohne Religion zu leben versucht und aus seinem Geist und dessen Vernunft Gott das Dasein erst abgesprochen, dann es ihm feierlich durch einen Beschluß wieder zuertheilt hatte und sodann durch die Abstraction des Deismus zum Glauben der Christlichen Kirche zurückkehrte. So wenig nun aber in einer Schlacht Alle, welche daran Theil nehmen, dem Tode als Opfer zu fallen brauchen, sondern wie nur ein Theil der Kämpfenden ihm erliegen kann, so brauchen auch nicht alle Völker die Revolution eben so wie die Franzosen zu durchleben, sondern es ist für die Menschheit genug, daß Ein Volk auf eine so gigantische Weise mit der Religion sich entzweie, gerade wie es nur Ein Volk ist, welches, dem Christenthum entgegen, mit dem Bewußtsein des Widerspruchs auf einen noch kommen sollenden Messias hofft. Daher sehen wir, daß Deutschland alle Krisen des Geistes auf eine mehr geräuschlose und doch höchst intensive Weise durchlebt und in Verhältniß zu den übrigen Völkern vorzugsweise positiv sich verhält, weil es, ohne wie Spanien das Negative von sich auszuschließen und eine Inquisition dagegen zu stiften, ohne wie Frankreich das Negative vorherrschen zu lassen, sowohl das Positive als das Negative in sich faßt, oder, um es besser auszudrücken, das Negative immer auf seinen positiven Werth zurückzuführen versteht.

Die Deutsche Theologie verlor seit dem Ende des sechszehnten Jahrhunderts den speculativen Charakter immer mehr, indem das Princip, durch welches sie die Scholastische Theologie überwand, die Bibel, für sie selbst eine so harte und todte Autorität wurde, daß alles Gedankenleben zur Mumie der exegetischen, historischen und kritischen Gelehrsamkeit vertrocknete. Die Formula Concordiae in ihrer zweiten Abtheilung, der sogenannten Affirmativa, enthält wirklich den ganzen Inbegriff Dessen, was durch Hutter, Calov, Quenstädt,

Calixtus u. A. nur mehr in das Einzelne scharfsinnig herabgeführt wurde. Die zwölf Artikel der Concordienformel bezogen sich fast sämmtlich auf das Dogma von der Gnade als demjenigen, welches, wie wir schon bemerkten, das für das Interesse der göttlichen und menschlichen Freiheit wesentlichste ist. Sie waren: 1) de peccato originis. 2) de libero arbitrio et viribus humanis. 3) de justitia fidei coram Deo. 4) de bonis operibus. 5) de lege et evangelio. 6) de tertio usu legis. 7) de coena domini. 8) de persona Christi. 9) de descensu Christi ad inferos (dieser Artikel war nur wegen der ziemlich isolirt dastehenden Hamburger Streitigkeit). 10) de caeremoniis ecclesiasticis. 11) de aeterna praedestinatione et electione Dei. 12) de haeresibus et sectis etc. Die Zwistigkeiten über den Synergismus zwischen Major und Amsdorf, ob gute Werke zur Seligkeit nützlich oder schädlich wären, bildeten kurz vor der Abfassung der Formel bereits den Ausgang der lebendigen Theilnahme an eigener gründlicher Erforschung des Glaubens. Nach dieser Zeit, das ganze siebzehnte Jahrhundert hindurch, trat eine Periode der Erstarrung des Denkens ein. Die Trennung der Dogmatik von der Moral durch **Calixtus** war das Einzige, was in speculativer Hinsicht als ein Fortschritt genannt werden kann. Die Wolfische Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts veränderte an dieser mechanischen Theologie nichts, sondern schwellte durch ihre **demonstrative Methode** die Compendien nur mehr in die Breite an, ohne von dem Geist der Leibnitzischen Philosophie das Geringste in sie einzulassen.



Indem auf solche Weise die orthodoxe Theologie in Abstractionen verfiel, mußte sich als Ergänzung der leeren Reflexion das Bedürfniß einer innigeren Auffassung der Religion regen. Das **Verständniß** der heiligen Schrift sollte nicht sowohl von dem Buchstaben, nicht sowohl von der Dogmatik und dem kirchlichen Lehrbegriff, vielmehr von dem heiligen Geist selbst als dem Princip ausgehen, von dem auch die **Bibel** ursprünglich ausgegangen war. Hiermit entfaltete sich zunächst das subjective Princip und entsagte, damals noch



ganze Heer der Tugenden dennoch gegen die Begeisterung des Glaubens todt und nichtig sei.

Diese Gewißheit von der Nothwendigkeit der Religion war das große Resultat der Revolution, in welcher ein ganzes Volk ohne Religion zu leben versucht und aus seinem Geist und dessen Vernunft Gott das Dasein erst abgesprochen, dann es ihm feierlich durch einen Beschluß wieder zuertheilt hatte und sodann durch die Abstraction des Deismus zum Glauben der Christlichen Kirche zurückkehrte. So wenig nun aber in einer Schlacht Alle, welche daran Theil nehmen, dem Tode als Opfer zu fallen brauchen, sondern wie nur ein Theil der Kämpfenden ihm erliegen kann, so brauchen auch nicht alle Völker die Revolution eben so wie die Franzosen zu durchleben, sondern es ist für die Menschheit genug, daß Ein Volk auf eine so gigantische Weise mit der Religion sich entzweie, gerade wie es nur Ein Volk ist, welches, dem Christenthum entgegen, mit dem Bewußtsein des Widerspruchs auf einen noch kommen sollenden Messias hofft. Daher sehen wir, daß Deutschland alle Krisen des Geistes auf eine mehr geräuschlose und doch höchst intensive Weise durchlebt und in Verhältniß zu den übrigen Völkern vorzugsweise positiv sich verhält, weil es, ohne wie Spanien das Negative von sich auszuschließen und eine Inquisition dagegen zu stiften, ohne wie Frankreich das Negative vorherrschen zu lassen, sowohl das Positive als das Negative in sich faßt, oder, um es besser auszudrücken, das Negative immer auf seinen positiven Werth zurückzuführen versteht.

Die Deutsche Theologie verlor seit dem Ende des sechszehnten Jahrhunderts den speculativen Charakter immer mehr, indem das Princip, durch welches sie die Scholastische Theologie überwand, die Bibel, für sie selbst eine so harte und todte Autorität wurde, daß alles Gedankenleben zur Mumie der exegetischen, historischen und kritischen Gelehrsamkeit vertrocknete. Die Formula Concordiae in ihrer zweiten Abtheilung, der sogenannten Affirmativa, enthält wirklich den ganzen Inbegriff Dessen, was durch Hutter, Calov, Quenstädt,

Calixtus u. A. nur mehr in das Einzelne scharfsinnig herabgeführt wurde. Die zwölf Artikel der Concordienformel bezogen sich fast sämmtlich auf das Dogma von der Gnade als demjenigen, welches, wie wir schon bemerkten, das für das Interesse der göttlichen und menschlichen Freiheit wesentlichste ist. Sie wären: 1) de peccato originis. 2) de libero arbitrio et viribus humanis. 3) de justitia fidei coram Deo. 4) de bonis operibus. 5) de lege et evangelio. 6) de tertio usu legis. 7) de coena domini. 8) de persona Christi. 9) de descensu Christi ad inferos (dieser Artikel war nur wegen der ziemlich isolirt dastehenden Hamburger Streitigkeit). 10) de caeremoniis ecclesiasticis. 11) de aeterna praedestinatione et electione Dei. 12) de haeresibus et sectis etc. Die Zwistigkeiten über den Synergismus zwischen Major und Amsdorf, ob gute Werke zur Seligkeit nützlich oder schädlich wären, bildeten kurz vor der Abfassung der Formel bereits den Ausgang der lebendigen Theilnahme an eigener gründlicher Erforschung des Glaubens. Nach dieser Zeit, das ganze siebzehnte Jahrhundert hindurch, trat eine Periode der Erstarrung des Denkens ein. Die Trennung der Dogmatik von der Moral durch Calixtus war das Einzige, was in speculativer Hinsicht als ein Fortschritt genannt werden kann. Die Wolfische Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts veränderte an dieser mechanischen Theologie nichts, sondern schwellte durch ihre demonstrative Methode die Compendien nur mehr in die Breite an, ohne von dem Geist der Leibnitzischen Philosophie das Geringste in sie einzulassen.

Indem auf solche Weise die orthodoxe Theologie in Abstractionen verfiel, mußte sich als Ergänzung der leeren Reflexion das Bedürfniß einer innigeren Auffassung der Religion regen. Das Verständniß der heiligen Schrift sollte nicht sowohl von dem Buchstaben, nicht sowohl von der Dogmatik und dem kirchlichen Lehrbegriff, vielmehr von dem heiligen Geist selbst als dem Princip ausgehen, von dem auch die Bibel ursprünglich ausgegangen war. Hiermit entfaltete sich zunächst das subjective Princip und entsagte, damals noch

ganz unbewußt, der Objectivität des Glaubens in der Erkenntniß Gottes und der Welt, wogegen es aus der Dogmatik den Locus von der Heilsordnung desto mehr hervorhob und alle Wissenschaft, alles Bibellesen nur als Vermittelung einer besseren Gesinnung, eines reineren Herzens und fleckenloseren Wandels betrachtet wissen wollte. So richtete sich die Reflexion der Subjectivität auf sich selbst, beobachtete sich in dem Gefühl ihrer Einheit oder Nichteinheit mit Gott und gründete die collegia pietatis, um Wissenschaft und Andacht mit einander zu verschmelzen. Spener und Franke waren die Führer dieser Bewegung, welche besonders in Halle unter dem Namen Pietismus Wurzel faßte und mit der Wolfischen Philosophie auf eben dieser Universität in Conflict gerieth. Aber für die Wissenschaft taugt der Pietismus nicht, weil das Object an und für sich ihm keine Freude macht, weil er sich im Gegentheil nur wegen des Heils seiner Seele, aus Angst für die Seligkeit des Einzelnen, darum bekümmert. Daher hat der Pietismus, so erregend er für die Reinigung des Individuums wirkt, weder in Kunst noch in Wissenschaft etwas Großes hervorgebracht. Wo er auf das Wissen geht und in einen Gegenstand sich zu vertiefen die Kraft erlangt, da nimmt er auch sogleich einen mysteriösen Charakter an, der ihm außerdem in seinem Gram um die menschliche Verderbniß, in seiner bis zur Splitterrichterei verfeinerten Aufmerksamkeit auf die individuelle Moralität und in seiner blinden Hingabe an das Wort der Schrift nicht eigen ist. Die neuere Zeit hat in den Swedenborgianern auch eine solche Gestalt des religiösen Bewußtseins hervorgebracht; denn diese erinnern halb an Pietisten, halb an Freimaurer, und um ihnen sich anzunähern ist immer eine gewisse Bildung nothwendig; wie kann man sonst die Hauptlehre Swedenborgs von der Correspondenz der natürlichen und geistigen Dinge verstehen, wie kann man sonst in die Verwerfung so vieler biblischen Bücher sich finden, wie die Lehre von dem schon Geschehensein des jüngsten Gerichtes, wie die von Gott als dem Einen Herrn u. s. w. begreifen? Daher sehen wir auch, daß der Swedenborgianer

land zu einem laulichten Deismus, welcher den herben Ton der Skepsis zu einer kleinlichen Zweifelei, die geniale Frivolität eines Voltaire u. A. zu einer prickelnden Sucht, nach Lächerlichkeiten im Christenthum zu jagen, umstimmte. Die Fortschritte, welche man in der Geographie und Geschichte machte, wurden gegen die Bibel gewendet und Semlers Untersuchungen über den Kanon waren der Beginn der kritisch-historischen Richtung, welche die Autorität der Bibel, von welcher der Protestantismus ausgegangen war, gänzlich abzuschwächen drohte. Das Centrum dieser nur auf das Nützliche gerichteten Aufklärung war damals Berlin, wo Irwing, Gedicke, Mendelssohn, Biester, Büsching, Nicolai u. A. in diesem Sinne wirkten. In Wien konnte diese allem Poetischen, allem Tiefen abholde Verstandesbildung trotz Josephs Vorliebe dafür und trotz Blumauer's Talent, ihr durch witzige Polissonerieen eine den Wienern appetitliche Gestalt zu geben, keinen Eingang auf die Länge finden und faßte nur bei Privaten, nicht im Volke, Fuß. Die wahre, Deutschland mit ungeheurer Gewalt ergreifende, Form des Deismus wurde erst durch den Kantischen Kriticismus geschaffen. Er ist die einzige und consequente Durchführung des Rationalismus, weil er von der Autonomie sowohl der theoretischen als praktischen Vernunft ausgeht, durch das Princip des Selbstbewußtseins die Subjectivität befriedigt und allen Inhalt der positiven Religion nicht geradezu verwirft, vielmehr ihn in die Bestimmungen der Moral auflös't. Alle Theologen, welche sich an das Kantische System anschlossen, bis auf Wegscheider herunter, haben in ihm selbst nichts verändert, nur seine Beziehung auf das positiv Gegebene der kirchlichen Lehre weiter geführt, als es von Kant geschehen war. Das merkwürdige Buch: die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, muß für den damaligen religiösen Standpunct des Geistes als dessen eigentliche Dogmatik in derselben Bedeutung angesehen werden, wie Melanchthon's, Calvin's, Peter's, Johannes von Damaskus und Origenes dogmatische Werke in Bezug auf frühere Perioden. Die Theo-

Der Pietismus verhielt und verhält sich gegen die Ausbreitung des Glaubens in der Erkenntniß gleichgültig und, wie es kommt, auch wohl feindselig, weil ihm an der Constituirung der Moralität der Einzelnen das Meiste gelegen ist. Ich weiß recht gut, daß kein Pietist es Wort haben will, daß die Moral ihm das Letzte sei; vielmehr ist es unter den neueren Pietisten, nach der Polemik, welche Kants Philosophie durch Schelling und Hegel erfuhr, Mode geworden, auf die Moralität als auf etwas Untergeordnetes herabzublicken und gegen die Tugend mit heftigen Phrasen zu declamiren. Allein wenn man sich durch die biblische Sprache nicht täuschen läßt, in deren Gewand sich der Pietismus hüllt, so kann man in seinem Inneren als das wirklich Lebendige in ihm die Moralität nicht verkennen; die Angriffe auf die Kunst, auf die geselligen Zerstreuungen, das beständige Gerede vom Gewissen, von den Falten des menschlichen Herzens u. s. f. u. s. w. eröffnen diesen Standpunct mit unzweifelhafter Klarheit, und nur die Entgegensetzung gegen den Rationalismus bringt den Schein hervor, als wenn der Begriff der Versöhnung den Pietisten kein moralischer wäre, indessen Alles dies, was der kirchlichen Dogmatik angehört, mehr unverstanden und ohne wahrhafte Uebereinstimmung mit seinem Inhalt von ihnen angenommen wird. — Der Pietismus haftet also wohl an dem Christlichen Glauben, aber mit einer Beschränkung desselben auf das Subject, um demselben die Pein des menschlichen Daseins zu erleichtern. Neben ihm entwickelte sich der Rationalismus, der in England durch die sogenannten Freigeister, in Frankreich namentlich durch die Encyklopädisten mit großer Kühnheit aufgetreten war, in Deutschland aber in einer gemäßigteren Gestalt erschien. Längere Zeit existirte er nur als Uebersetzung und Empfehlung der Englischen und Französischen Werke und noch in der Gelehrtenrepublik konnte ihn Klopstock durch den heraufbeschworenen Rohrdommel als eine mehr ausländische Kirche verspotten. Die tiefe Bitterkeit des Englischen Skepticismus, die brillante Witzigkeit des Französischen Materialismus und Atheismus wurden in Deutsch-

land zu einem laulichten Deismus, welcher den herben Ton der Skepsis zu einer kleinlichen Zweifelei, die geniale Frivolität eines Voltaire u. A. zu einer prickelnden Sucht, nach Lächerlichkeiten im Christenthum zu jagen, umstimmte. Die Fortschritte, welche man in der Geographie und Geschichte machte, wurden gegen die Bibel gewendet und Semlers Untersuchungen über den Kanon waren der Beginn der kritisch-historischen Richtung, welche die Autorität der Bibel, von welcher der Protestantismus ausgegangen war, gänzlich abzuschwächen drohte. Das Centrum dieser nur auf das Nützliche gerichteten Aufklärung war damals Berlin, wo Irwing, Gedicke, Mendelssohn, Biester, Büsching, Nicolai u. A. in diesem Sinne wirkten. In Wien konnte diese allem Poetischen, allem Tiefen abholde Verstandesbildung trotz Josephs Vorliebe dafür und trotz Blumauer's Talent, ihr durch witzige Polissonerieen eine den Wienern appetitliche Gestalt zu geben, keinen Eingang auf die Länge finden und faßte nur bei Privaten, nicht im Volke, Fuß. Die wahre, Deutschland mit ungeheurer Gewalt ergreifende, Form des Deismus wurde erst durch den Kantischen Kriticismus geschaffen. Er ist die einzige und consequente Durchführung des Rationalismus, weil er von der Autonomie sowohl der theoretischen als praktischen Vernunft ausgeht, durch das Princip des Selbstbewußtseins die Subjectivität befriedigt und allen Inhalt der positiven Religion nicht geradezu verwirft, vielmehr ihn in die Bestimmungen der Moral auflös't. Alle Theologen, welche sich an das Kantische System anschlossen, bis auf Wegscheider herunter, haben in ihm selbst nichts verändert, nur seine Beziehung auf das positiv Gegebene der kirchlichen Lehre weiter geführt, als es von Kant geschehen war. Das merkwürdige Buch: die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, muß für den damaligen religiösen Standpunct des Geistes als dessen eigentliche Dogmatik in derselben Bedeutung angesehen werden, wie Melanchthon's, Calvin's, Peter's, Johannes von Damaskus und Origenes dogmatische Werke in Bezug auf frühere Perioden. Die Theo-

logen haben in ihren Dogmatiken oft weiter Nichts gethan, als den Kern dieses Buches zu vernachlässigen und nur seine negativen, vorzüglich in die unter den Text gesetzten Anmerkungen verstreueten Winke in das Breite auszutreten und zu verseichtigen. Um mich aller Weitläufigkeit über diesen Punct zu enthalten, will ich aus dem ersten Abschnitt des zweiten Stückes die Auseinandersetzung von der personificirten Idee des guten Principes herschreiben, weil hier in der Kürze Alles zusammengefaßt ist, was den Rationalismus in seinem Verhältniß zum Christlichen Glauben charakterisirt. Man kann dabei einerseits an die Parallele des Französischen Bewußtseins in der Revolution denken, deren Hauptmomente ich mit wenigen Strichen aus dem Mignet zusammenstellte; andererseits aber die Vergleichung von diesem Wandnachbar rückwärts bis zu dem Nicänischen Symbolum schweifen lassen, welches wir §. 113 mitgetheilt haben. Kant sagt in jener Passage seiner Religionslehre: „Das, was allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Rathschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, ist die Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt), in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit, wovon als oberster Bedingung, die Glückseligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchsten Wesens ist. — Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch „ist in ihm von Ewigkeit her"; die Idee desselben geht von seinem Wesen aus; er ist sofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborener Sohn; „das Wort (das Werde!), durch welches alle andre Dinge sind, und ohne das nichts existirt, was gemacht ist", denn um seinet d. i. des vernünftigen Wesens in der Welt willen, so wie es seiner moralischen Bestimmung nach gedacht werden kann, ist alles gemacht). — „Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit." — In ihm hat Gott die Welt geliebt" und nur in ihm und durch Annehmung seiner Gesinnungen können wir hoffen „Kinder Gottes zu werden"; u. s. w. — Zu diesem Ideal der moralischen Vollkommenheit, d. i. dem Urbilde der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit uns zu erheben, ist nun allgemeine Menschenpflicht,

wozu uns auch diese Idee selbst, welche von der Vernunft uns zur Nachstrebung vorgelegt wird, Kraft geben kann. Eben darum aber, weil wir von ihr nicht die Urheber sind, sondern sie in dem Menschen Platz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich sein können, kann man besser sagen: daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen sei, daß es die Menschheit angenommen habe (denn es ist nicht eben sowohl möglich, sich vorzustellen, wie der von Natur böse Mensch das Böse von selbst ablege, und sich zum Ideal der Heiligkeit erhebe, als daß das Letztere die Menschheit (die für sich nicht böse ist) annehme und sich zu ihr herablasse). Diese Vereinigung mit uns kann also als ein Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes angesehen werden, wenn wir uns jenen göttlich gesinnten Menschen, als Urbild für uns, so vorstellen, wie er, ob zwar selbst heilig, und als solcher zu keiner Erduldung von Leiden verhaftet, diese gleichwohl im größten Maaße übernimmt, um das Weltbeste zu befördern; dagegen der Mensch, der nie von Schuld frei ist, wenn er auch dieselbe Gesinnung angenommen hat, die Leiden, die ihn, auf welchem Wege es auch sei, treffen mögen, doch als von ihm verschuldet ansehen kann, mithin sich der Vereinigung seiner Gesinnung mit einer solchen Idee, obzwar sie ihm zum Urbilde dient, unwürdig halten muß. — Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit (mithin einer moralischen Vollkommenheit, so wie sie an einem von Bedürfnissen und Neigungen abhängigen Weltwesen möglich ist) können wir uns nun nicht anders denken, als unter der Idee eines Menschen, der nicht allein alle Menschenpflicht selbst auszuüben, zugleich auch durch Lehre und Beispiel das Gute in größtmöglichem Umfange um sich auszubreiten, sondern auch, obgleich durch die größten Anlockungen versucht, dennoch alle Leiden bis zum schmählichsten Tode um des Weltbesten willen, und selbst für seine Feinde, zu übernehmen, bereitwillig wäre. — Denn der Mensch kann sich keinen Begriff von dem Grade und der Stärke einer Kraft, dergleichen die einer moralischen Gesinnung ist, machen,

als wenn er sie mit Hindernissen ringend, und unter den größtmöglichen Anfechtungen, dennoch überwindend sich vorstellt. — Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes (sofern er vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur angenommen), kann nun der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig (dadurch auch selig) zu werden; d. i. der, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewußt ist, daß er glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden (so wie sie zum Probierstein jener Idee gemacht werden), dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, ein solcher Mensch, und auch nur der allein, ist befugt, sich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist." Dies ist in Summa das Glaubensbekenntniß des Rationalismus, wie er in Deutschland im Zusammenhang mit der allgemeinen Aufklärung sich gestaltete.

III.

§. 137. Die Idee der speculativen Theologie.

Das Resultat erst, das Ende, gibt den wahrhaften Begriff jeder dialektischen Bewegung. So tritt nun aus der allgemeinen Entzweiung der Ansichten die Idee eines speculativen Systems der Theologie mit einer Bestimmtheit hervor, welche früher unmöglich war, weil der Geist noch nicht alle die Standpuncte durchlebt und durchkämpft hatte, welche jetzt hinter ihm liegen. Die erste Periode des Bewußtseins des Christlichen Geistes über sich selbst, die analytische, enthielt eine einfache Reflexion auf den **Inhalt** des Glaubens; die Substanz und ihre Erkenntniß im Subject waren noch ungetrennt. — Die zweite Periode, die synthetische, ging auf die **Form** des als für sich abgeschlossenes Object überlieferten Glaubens; die Substanz als der Gegenstand der Wissenschaft und das Subject als das, dem es um die Erkenntniß des substantiellen Objectes zu thun war, traten auseinander. Der Begriff als die Identität

des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen, konnte die dogmatischen Reflexionsbestimmungen nicht durchdringen und das Wissen als Philosophie entzweiete sich mit dem Glauben als kirchlicher Theologie. Die Tradition reichte nicht mehr aus, weil sie über die Freiheit des denkenden Selbstbewußtseins nicht übergreifen konnte. Die Aristotelische, Platonische, Kabbalistische Philosophie befriedigten nicht, weil sie alle eine Vereinigung mit dem Christlichen Lehrbegriff verlangten, welche oft angestrebt, nirgends mit dauerndem Erfolg vollzogen ward. — So bildete sich der Anfang der dritten Periode, der systematischen, welche den Inhalt in der ihm angemessenen Form darstellen, die Substanz mit dem Subject vereinigen und den Glauben mit dem Wissen versöhnen will. Sie verwarf daher jedes System menschlicher Erkenntniß; Aristoteles, Plato, die Scholastik, die Kirchenväter, die Tradition, Alles verschwand vor ihrer Kritik gegen die in der Schrift dem Menschen gegebenen unmittelbaren göttlichen Offenbarung und so trat die Autorität der Bibel als das beruhigende und einigende Princip auf. Aber das System, was aus ihr hervorging, der Supernaturalismus, verlor sich endlich in die Gelehrsamkeit der Subjecte, die ihn bearbeiteten. Gegen eine solche Knechtschaft des Buchstabens regte sich der Geist der Freiheit, der unerschöpfliche, und bildete die Subjectivität in allen ihren Formen aus; einerseits entwickelte sich der Pietismus als der Eudämonismus der frommen Gläubigkeit; andererseits der Rationalismus als der Eudämonismus der ihrer Rechtschaffenheit sich selbst bewußten und für die Würdigkeit ihrer Tugend den Himmel fordernden praktischen Vernunft, deren Autonomie als theoretische sogar Gott selbst entthronte und sich an seine Stelle setzte. Diese Selbstvergötterung der pietistischen Sentimentalität und Schönseligkeit wie der rationalistischen Uebermüthigkeit und Gottlosigkeit war nothwendig, um das Subject über sich selbst hinwegzuheben und die Nichtigkeit der Kriecherei vor Gott sowohl als der Frechheit, seiner entbehren und ganz auf eigene Hand leben zu wol-

len, klar einzusehen. Diese Einsicht erarbeitete der Cyclus der philosophischen Bildung, welche Kant begründete und welche sich durch Fichte, Schelling und Hegel vollendete. Wir sind noch so sehr auf diesem Standpunct, daß Vieles, was von diesen Männern am Ende des vorigen und am Anfang des jetzigen Jahrhunderts ausgesprochen ward, noch immerfort als neu gelten kann, obwohl Einige sind, welche sich überreden möchten, daß sie erst über Hegel zu dem wahren System hinausgegangen wären. Als wenn der Geist der Welt in der Hervorbringung so großer Entwicklungsknoten so eilig wäre und Decennium nach Decennium solche Geburtswehen haben könnte, als zur Zeit der Revolution und des Kaiserreichs! Nur Eitelkeit kann diese Einsicht schwer machen. Doch gehört die Darstellung dieses Processes der Wissenschaft nicht hierher, sondern in eine Geschichte der Philosophie. Hier ist nur zu bemerken, daß durch Schelling zunächst der wirkliche Begriff der Wissenschaft als systematischer Totalität erfaßt und durch Daub in den Theologumenen zuerst innerhalb der Theologie durchgeführt wurde, so daß von diesem Werk an, was den Gegensatz zur Kantischen Vernunftreligion bildet, der Anfang der speculativen, auf systematische Organisation dringenden Theologie gerechnet werden kann, in welcher der Inhalt des kirchlichen Glaubens, das Zeugniß desselben in der heiligen Schrift und die Gewißheit der Vernunft von sich selbst als ein und dasselbe unter einander sich bewähren und durch den Begriff die Identität der Substanz mit dem Subject, des Subjectes mit der Substanz als das Wesen der Idee sich manifestiren muß.

Anmerkung.

Es ist in den theologischen Encyklopädieen hergebracht, einem jeden Abschnitt seine Literatur hinzuzufügen. Diese Sitte ist an sich sehr löblich. Allein in einem solchen Punct darf es gewiß erlaubt sein, seiner Neigung zu folgen. Da mir nun viel mehr an der Entwickelung der theologischen Grundbegriffe lag, als an einer Angabe der literärischen Hülfsmittel für das Studium der Theo-

logie, so habe ich die Nachweisung der Literatur verabsäumt. Allein ich glaubte auch aus dem Grunde mich derselben entübrigen zu können, weil wir nicht nur in den bisherigen Encyklopädieen diese Seite vortrefflich ausgestattet finden, die Seite der Realität aber fast im Nachtheil erblicken, sondern weil wir jetzt auch Werke besitzen, in denen für die Befriedigung des literarischen Bedürfnisses in extenso gesorgt ist. So haben wir für die allgemeine theologische Literatur Winer's Handbuch; für die Dogmatik bieten Wegscheider's Institutionen eine ziemlich vollständige Collection der Literatur; für die biblische Theologie empfehlen sich de Wette's so reich ausgestattete Einleitungen in das Alte und Neue Testament; für die symbolische Theologie sind Marheineke's Institutiones symbolicae unschätzbar; für das Leben Jesu hat Hase die Literatur zusammengestellt; die Geschichte der Kirchengeschichte hat Stäudlin in einem eigenen Abriß geliefert; die Patristik hat Engelhard so behandelt; die Dogmengeschichte Augusti u. s. w. In diesen Büchern kann man sich wahrhafte Fingerzeige über die Literatur holen. Sonst dürfte wohl noch am meisten eine Geschichte der Theologie desiderirt werden, welche, von der Tiefe der dogmatischen Entwicklung aus, die verschiedenen Abzweigungen der theologischen Wissenschaft gleichmäßig in der Identität ihres allgemeinen Princips darstellte, denn Stäudlin's, Plank's, Tittmann's und Flügge's hieher gehörige Arbeiten lassen doch, so brav sie sind, noch Vieles zu wünschen übrig. [illegible]

Dritter Theil.

Die praktische Theologie.

§. 138. Eintheilung.

Die speculative Theologie hat den Begriff der absoluten Religion selbst, die historische Theologie den Begriff der Erscheinung dieser Idee entwickelt. Jene hat mit einer Gegenwart zu thun, welche nie Vergangenheit wird, weil sie ewig ist; diese hat mit einer Vergangenheit zu thun, in welcher jene Idee das Gegenwärtige und den Zusammenhalt Producirende ist. Die historische Theologie vermittelt daher die speculative mit der praktischen, welche die jedesmalige unmittelbare Gegenwart der Kirche und die Fortbildung derselben in die Zukunft hin zum Inhalt hat. Das, was die Christliche Religion an und für sich ist, will sie in einem besonderen, bestimmt gegebenen Kreise verwirklichen. Innerhalb solcher Particularität die Religion in ihrer Wahrheit dem Leben zu erhalten und dem Bewußtsein die höchste Gewißheit derselben zu erzeugen, ist ihr Zweck. Da nun die Religion in ihrer Erscheinung und concreten Existenz nur als Kirche besteht und da jede Kirche ein zwiefaches Verhältniß hat, nach Innen zu sich selbst und nach Außen hin zu anderen Gestalten der Geschichte, so theilt sich die praktische Theologie, wie die speculative und historische, in ein mehr ruhendes und in ein mehr bewegliches Element. Das erstere haftet vorzüglich an der biblischen, das zweite vorzüglich an der kirchenhistorischen Theologie. Jenes umfaßt den Dienst, dieses das Regiment der Kirche.

Erste Abtheilung der praktischen Theologie.

Der Kirchendienst.

§. 139 Eintheilung.

Für alles Folgende muß hier die Vorbemerkung gemacht werden, daß es damit eine ganz andere Bewandtniß, als mit dem historischen und speculativen Theile der Theologie hat. Die speculative Theologie entfaltet die Idee der Christlichen Religion ohne Rücksicht auf die Erscheinung; umgekehrt entfaltet die historische dieselbe Idee nur, wie sie dem erkennenden Bewußtsein als Erscheinung gegeben ist. Die praktische Theologie aber hat es mit der Idee zu thun, wie sie in der Erscheinung sich verwirklichen soll. Da nun die absolute Religion eben durch ihr geschichtliches Dasein eine Menge besonderer Bedingungen mit sich führt, so kann die praktische Theologie nur ganz im Allgemeinen die Momente darlegen, welche in der Verwirklichung der Idee mit Nothwendigkeit hervortreten müssen; ihre ächte Bestimmtheit empfängt sie erst durch die Beziehung auf eine besondere Gestaltung der Kirche, insofern die Praxis der Katholischen, Griechischen Kirche u. s. w. eine andere sein muß, als die der evangelischen. Alles daher, was wir hier sagen werden, ist theils um seiner Allgemeinheit willen sehr kurz und für die bestimmte Thätigkeit in einem geschichtlich gegebenen Kreise ungenügend; theils ist es durch den gegenwärtigen Standpunct der evangelischen Kirche bestimmt und deswegen nur für diese völlig wahr. Wegen der Beziehung der Gegenwart auf die Zukunft hin, welche der Praxis eigenthümlich ist, läßt sich aber, zumal in einer nur

encyklopädischen Uebersicht, die Sache schwerlich anders gestalten. Die speculativen Principien, welche die Basis der folgenden Theorie ausmachen, sind oben in dem Abschnitt der Dogmatik von der Kirche enthalten.

Der Dienst der Kirche begreift die Technik in sich, durch welche die Existenz der Religion als der lebendige Geist der Gemeine gefördert wird. Der Geist selbst ist das Princip, von welchem sie ausgeht. Zunächst aber hat die Gemeine in sich den Unterschied solcher Individuen, welche den Glauben der Kirche schon verstanden haben und solcher, welche ihn noch nicht verstanden haben, ihm vielmehr erst zugebildet werden sollen. Daher ist das erste Geschäft der praktischen Theologie im Dienst der Kirche die Belehrung im Glauben: die Katechetik. — Den Gegensatz der Katechetik bildet die Feier der heiligen Handlungen, welche sich theils an die Abfolge der heiligen Zeiten anschliessen, theils außerhalb derselben für Privatverhältnisse sich ergeben: die Liturgik. — Endlich ist es denjenigen, welche schon zur Erkenntniß des Glaubens vermöge des katechetischen Unterrichts gelangt sind und die selbstbewußte Theilnahme an den heiligen Handlungen und dem kirchlichen Leben erreicht haben, nothwendig, durch die Erinnerung an die Idee und durch ein stetes Eingreifen derselben in ihr unmittelbares Leben erbauet zu werden. Die Form dieser Bekräftigung der Religiosität ist die Predigt, und die Homiletik hat die Theorie dieses Geschäftes zu entwickeln.

Erster Abschnitt.

§. 140. Die Katechetik.

Die Christliche Religion als die des sich selbst offenbaren Geistes fordert, daß ein Jeder, der zu ihr sich bekennt, wisse, was er bekenne, welches ohne vorangegangene Erkenntniß unmöglich ist. Diese Erkenntniß muß also die des bekennenden Subjectes selbst sein und die Lehre der Religion hat daher zu

bewirken, daß der in der Kirche und von ihr überlieferte Glaube lebendiges Eigenthum des Einzelnen werde. Der Proceß, welcher durch diese Nothwendigkeit eingeleitet wird, hat die Momente, erstlich, den zu Belehrenden mit der geschichtlichen Stiftung der Christlichen Religion vertraut zu machen; zweitens, ihn zur Einsicht in die Wahrheit ihres Glaubens zu erheben; drittens, ihn seine eigene Gewißheit derselben aussprechen zu lassen.

1) Die Christliche Religion hat in der heiligen Schrift die unauslöschliche Erinnerung an ihre Stiftung und an den Zusammenhang derselben mit den anderen Formen der Religion überhaupt dargelegt. Mit diesen historischen Gestalten muß der Katechumene zunächst befreundet werden. Ist er vorher nicht einer anderen Religion zugehörig, sondern hat er das Glück gehabt, bereits innerhalb der Christlichen Kirche geboren zu werden, so strömen ihm schon unmittelbar von Jugend auf diese Erinnerungen zu und senken sich, ihm ganz unbewußt, in das Gemüth. Der katechetische Unterricht soll damit anheben, daß alle diese Gestalten dem Sinne deutlich werden, indem eine jede von ihnen ein besonderes Moment des religiösen Lebens enthält, aber zusammen sie untereinander zu einem Ganzen sich vereinigen. Deswegen sollen die Kinder nicht mit einer Memorie von der Aufeinanderfolge der biblischen Bücher und dem Manöver eines fixen Aufschlagens in denselben geplagt werden. Auch sollen sie die Bibel nicht Zeile für Zeile durchlesen, was einem reiferen Alter zukommt. Auch sollen sie nicht Spruchweise, jetzt aus dem Alten, jetzt aus dem Neuen Testament und dazwischen wohl gar noch mit Versen aus dem Gesangbuch einen Wust von Fragmenten auswendig lernen müssen, der nicht in das Innere eindringt, vielmehr bald wieder verraucht und nur nothdürftig für die Stunden des Unterrichtes selbst in das Gedächtniß gefaßt wird. Sondern der Lehrer gebe ihnen, zumeist mit den Worten der Bibel selbst, eine schlichte und würdige Erzählung von den Schicksalen des Jüdischen Volkes, von der Geschichte des Erlösers und von der der Apostel; die Seele der Kinder ist dafür auf das Höchste

empfänglich und prägt sich die Charaktere eines Abraham, Joseph, Jonathan, David, Petrus, Paulus u. A. für immer ein. Alles Gelehrte ist von diesen Darstellungen fern zu halten, wie z. B. eine Verfolgung des Zugs der Juden durch die Wüste auf der Karte, um Punct für Punct anzugeben, wo sie ihr Lager aufgeschlagen haben. Ferner alles Kritische und Skeptische, ob es sonst nur Engel gegeben habe und jetzt nicht, ob Christi Tod nur eine Ohnmacht gewesen sei, ob Paulus auf dem Wege nach Damaskus nur in sich, oder wirklich außer sich Christum gesehen habe u. dgl. m. Das kindliche Gemüth denkt an solche Reflexionen des Verstandes nicht, weil es überhaupt noch nicht reflectirt, sondern entzückt sich an dem poetischen Wunderglanze der ewigen Geschichte. Deswegen sind für diese erste Stufe der Belehrung Bücher, wie Hübner's biblische Geschichten, ganz zweckmäßig; nur die untergesetzten lateinischen und deutschen Verslein sind als störende Anhängsel wegzuschneiden.

2) Wenn auf diese Weise die Anschauung durch kraftvolle Gestalten erregt und belebt ist, so hat der Unterricht eine andere Stufe zu betreten, wo die Reflexion geweckt und gebildet werden soll. Bei der ersteren ist die eigene Thätigkeit des Belehrten dahin einzuschränken, daß er die erzählten Geschichten nacherzähle. Jetzt aber muß er auch zum Nachdenken gewöhnt werden, um den geistigen Inhalt der Religion mit Freiheit sich anzueignen. Wenn nun jenes erste der Phantasie vornehmlich angehörige Moment durch die historische Seite der Bibel bezeichnet ist, so dies zweite der Reflexion durch die didaktische Seite derselben in den gnomischen, prophetischen und epistolarischen Schriften. Das aber, was in diesen, unter Voraussetzung des Geschichtlichen enthalten ist, begreift der Katechismus in conciser Gestalt in sich. Sein Verständniß fordert bereits ein erwachseneres Alter, einen helleren Sinn, wenn er nicht einen blos ephemeren Durchgang durch den Kopf der Katechumenen nehmen soll. Der Katechismus hat in seiner Form sich dem biblischen Ausdruck auf das Engste anzuschließen. Jedoch soll er in seinen Bestim-

mungen die bestätigenden biblischen Stellen nicht im Uebermaaß häufen, noch gar diese mit Stellen aus dem Gesangbuch vermischen, denn die kirchlichen Gesänge haben ihren eigenen Kreis im Cultus, von welchem losgerissen sie so leicht ihre Würde und Bedeutung verlieren, und die todte Aufspeicherung von Bibelstellen erregt bald eine Gleichgültigkeit gegen ihren Unterschied. Deshalb sollen immer nur die Stellen angezogen werden, welche für die betreffende Materie gerade die prägnanteste Geltung haben. — Die Frage und Antwort drücken in der Form des Katechismus die einfachste Gestalt der Reflexion aus; denn die Frage enthält die Bewegung des Bewußtseins zur Aufmerksamkeit auf ein Object; es bestimmt durch sie das, was ihm Gegenstand wird, als Gegenstand des Wissens, so wie die Antwort die bestimmte Ausfüllung der allgemeinen Kategorieen darbietet und den verschiedenen Subjecten ihre Prädicate gibt. Das Was, Wie, Wozu, Warum u. s. w. reicht vollkommen dazu aus. Die sogenannte Erotematik kann dem Katecheten eine Uebersicht seines Geschäftes ertheilen und durch eine gebildete Einsicht ihm dasselbe erleichtern, obwohl auch hier — wie in allem Praktischen — das subjective didaktische Talent das Beste thun muß; denn der Katechet, der erst aus einer Katechetik die Wendungen lernen will, wie er sich zu verhalten habe, wenn eine oder wenn keine Antwort erfolgt, oder wenn die Antwort falsch ist, oder wenn sie mehr sagt, als die Frage wissen wollte u. s. w., ein solcher von dem Buchstaben der Theorie abhängiger Katechet würde ein schlechter Lehrer sein. — Der Katechismus darf die erotematische Form nicht bei Seite legen und nicht in den Ton eines Lehrbuchs übergehen, wie neuere Katecheten angefangen haben. Diese Methode mag für Gymnasien gut sein, aber die Katechumenen sollen die Hauptstücke und Artikel des in der Kirche als symbolisch geltenden Katechismus inne bekommen, um wirklich dem allgemeinen Geist der Kirche assimilirt, nicht in die vielleicht einseitige Ansicht eines Doctors oder Professors oder gelehrten Pastors verzogen zu werden, der in das Lehrbuch auch seine Reflexion hat miteinfließen lassen. Um

das Einschleichen subjectiver Meinungen zu verhüten, soll auch der Katechet bei dem Unterricht nicht die Sokratische Methode anwenden, die eine Zeitlang als der wahre Schlüssel der Erkenntniß angepriesen wurde; denn sie erzeugt in den Katechumenen den Dünkel, als wenn sie die Religion hervorbrächten und zwingt sie fast zu einer naseweisen Kritik des Glaubens, dessen Weisheit ihnen doch noch gar nicht aufgegangen ist. Aus diesem Zweck des katechetischen Unterrichtes ergibt sich auch, daß er zwar die Ueberzeugung der Katechumen erwecken, allein keine Disquisitionen mit ihnen über die Möglichkeit eines Andersseins der Religion anstellen soll; diese Skepsis gehört der Theologie als speculativer an; die Katechese aber ist kein wissenschaftlicher Vortrag.

3) Ist nun der Katechumene sowohl mit der ursprünglichen Geschichte, als mit den fundamentalen dogmatischen Bestimmungen des Christlichen Glaubens durch Bibel und Katechismus vertraut gemacht und ist das Resultat dieses Unterrichts, eine innige Gewißheit von der Wahrheit des Glaubens als des den Menschen allein beseligenden, in ihm reif geworden, so hat er öffentlich vor der versammelten Gemeine das in ihr gültige Glaubensbekenntniß als das seinige abzulegen. Die Methode, den Katechumenen selbst ein Bekenntniß verabfassen und dies als den Ausdruck seines wahren Glaubens ablesen oder hersagen zu lassen, ist ganz gegen allen Sinn des kirchlichen Unterrichtes, der von dem Katechumenen ein Eingehen in den objectiv bestehenden Glauben der Gemeine fordert; sonst kann er mit seinem privaten Glauben und seiner selbst gemachten, wahrscheinlich sehr klugen und bequemen Religion zu Hause bleiben und hat sich nicht erst zu bemühen, der Gemeine seine schönen Einfälle vorzutragen, als welcher es um ihren, nicht um seinen Glauben zu thun ist.

Zweiter Abschnitt.

§. 141. Die Liturgik.

Die Katechetik hat die Intelligenz zu ihrem Element; die Liturgik dagegen das Gefühl, insofern sie alle diejenigen Acte umfaßt, welche zwischen der reinen Belehrung und zwischen der auch das Gemüth erregenden geistlichen Rede mitten inne stehen. Die Liturgik ist nämlich die Theorie der Form des Cultus in seiner Totalität. Vollständig ausgeführt würde sie enthalten müssen, erstlich: eine Theorie der heiligen Architectur in Verbindung mit dem, was von der bildenden Kunst überhaupt noch darauf Bezug hat; zweitens, eine Theorie der heiligen Musik, um das Verhältniß der Instrumental- und Vocalmusik zur Idee des Christlichen Cultus gehörig zu beleuchten und den Begriff des Chorals vor den Abweichungen in das Weltliche hin zu bewahren; drittens, eine Theorie der heiligen lyrischen Poesie, um von den Hymnen der Gemeine alles Eudämonistische, Platte, Niedrige, Spielende, Gedankenlose fern zu halten und auch hier die Würde des Chorals nicht untergehen zu lassen; viertens, eine Theorie der heiligen Formulare, um eine dem Christlichen Geist angemessene Agende zu geben. Da wir Oben in der historischen Theologie in dem Abschnitt von der Archäologie §. 96 ff. in Beziehung auf die Kunstseite des Cultus schon Vieles beigebracht haben, so werden wir hier nur noch Weniges darüber bemerken und mehr auf die Agende eingehen.

In Betreff der Kunst im engeren Sinn erinnern wir nur daran, daß die Christliche Gemeine das Höchste der Menschheit und daß es deswegen nothwendig ist, daß sie in ihrer Erscheinung diese unendliche Bedeutung auch offenbare. Sie hat darum nicht blos ein Recht, vielmehr ist es ihr nothwendig, in der Form ihrer Darstellung alle Kunst in sich zu vereinigen, um auch symbolisch auszudrücken, was in ihrem Inneren absolut gegenwärtig ist, das Leben des göttlichen Geistes selbst. Byron meint zwar, daß die Natur den Menschen

zur Ehrfurcht und Bewunderung des Göttlichen aufgelegter mache; aber dies ist nur eine subjective Meinung, die für ihn, der in der Einsamkeit der großen Natur sich am wohlsten fühlte, ganz wahr sein mochte, an und für sich aber nicht wahr ist, weil der vom Geist für den Zweck der Verehrung Gottes erbauete Raum dem Geiste deswegen mehr zusagt, als die Höhen der Berge, die schaurigen Haine u. s. w.; weil er, wie er sich Gott denkt, unmittelbar an dem Gebäude veräußerlicht; ein Baum aber, die Sterne, Berge u. dgl. nur einem Bewußtsein angemessen sind, was entweder von dem Naturleben noch nicht geschieden ist, oder aus dem Chaos geistiger Zerrissenheit in seine Unbestimmtheit sich zurücksehnt. Warum sollte der Geist auch sonst in der heiligen Kunst so fleißig gewesen sein und so ungeheure Anstrengungen darin gemacht haben? — Weder ist es also zufällig, daß die Kunst in den Cultus als eine Dienerin der Religion eintritt, noch ist es hier die Kunst als eine Dienerin des Luxus, vielmehr muß die Kunst, welche die Gemeine verherrlicht, von ihrem göttlichen Geist selbst ausgehen, der in der heiligen Schönheit ihrer Gebilde seine Menschwerdung fortsetzt. Besonders ist es die Architectur, welche zunächst das Wesen der Christlichen Gemeine an sich darstellt, weil sie dieselbe von der Natur zur Sammlung in sich und ihrem Geist abzuschließen hat. Die Sculptur und Malerei haben diese allgemeine Grundlage in ihren einzelnen Theilen auf angemessene Weise zu schmücken, indem sie vornehmlich auf der einen Seite eine vergeistigende Symbolik der Natur erschaffen, auf der anderen die heilige Geschichte für die Anschauung in allen ihren Momenten vergegenwärtigen. Die Christliche Musik belebt diese stumme Sprache der plastischen Kunst und setzt ihren allgemeinen Inhalt für den Genuß der Empfindung heraus. Man kann von der Christlichen Kirche sagen, daß sie in der Orgel sich das Instrument erfunden hat, welches alle sonst in besonderen Instrumenten vereinzelten Töne in sich zusammenfaßt. Die Poesie endlich drückt im Christlichen Hymnus oder im Choral die Vorstellung aus, welche alle Glieder der Gemeine von ihrem Geist haben und

schließt also auch für das Bewußtsein den unendlichen Inhalt auf, der außerdem schon für die Empfindung durch die Musik, für die Anschauung durch die bildende Kunst da ist. Die Organisation aller dieser Elemente zu einer harmonischen Totalität ist von der architectonischen Form der Kirche an bis auf die Glocke hin, durch deren wunderbaren Klang sie zur Andacht ruft und welche auch erst von ihr vollkommen ausgebildet wurde (wenn man gleich schon in Indien, lange vor dem Campanischen Erfinder, Spuren der Glocke hat), ein so vollendetes Ganzes, daß es in der Erscheinung der Idee, in ihrer concreten Existenz, nichts Erhabneres und Schöneres geben kann, als den Christlichen Gottesdienst.

Die Gemeine hat in ihrem Cultus sich 1) durch einen gemeinsamen Gesang zur Empfindung des Absoluten zu erheben. Alle privaten Interessen, Neigungen, Gesinnungen u. s. w., mit denen der Einzelne in die Kirche eintritt, soll er auf ihrer Schwelle liegen lassen; das Gefühl, nicht für sich allein, nur in der Identität mit dem heiligen Geist Gottes in der Menschheit der Zweck der Welt zu sein, soll ihn ergreifen; seine Particularität, Eigenliebe, Bildung, Alles dies soll er in die Substanz des Universums versenken; daß Gott allein das Reich, die Kraft und die Herrlichkeit zugehört, und daß der Einzelne, für sich genommen, alles Ruhmes vor seinem heiligen Angesicht ermangelt, dies Gefühl soll ihn durchdringen. Ein Chorgesang, welcher die Gemeine blos repräsentirt, kann diese Stimmung nicht vermitteln; nur der Strom des Gesanges, der von allen Gliedern der Gemeine aufrauscht, ist im Stande, das Subject von dem Beharren in sich wegzureißen und zu Gott aufzurichten. Der Chor kann diesen Gesang leiten, um ihm in seinem musikalischen Rhythmus mehr Nachdruck zu geben und das Dissonirende und Schwankende so verschiedener Stimmen von Jung und Alt, von Männern und Weibern mehr auszugleichen, (wozu die Orgel für sich allein schon hinreicht), aber vorherrschen soll er nicht, um nicht die Gemeine zu verleiten, ihm nur zuzuhören. — 2) Ist auf diese Weise das Gemüth der Unruhe

seiner weltlichen Geschäftigkeit ab- und der ewigen Ruhe des Reiches Gottes zugewendet worden, so folgt das Altargebet, welches die Gemeine an ihre Würde, an ihre Bestimmung, an ihren Geist erinnert, nicht sie darüber belehren will, vielmehr die Lehre und deren Erkenntniß voraussetzt. An dies Gebet schließt sich die Vorlesung des Bibelabschnittes, der dem Tage gewidmet ist und worin das Evangelium als der mehr epische und die Epistel als der mehr didaktische Theil sich einander zweckmäßig ergänzen. Das Vaterunser macht wohl am besten als das allgemeine Gebet der ganzen Kirche hier den Beschluß, da es außerdem vor oder gar inmitten der Predigt keinen rechten Zusammenhang hat. — 3) Der eben beschriebene Theil des Gottesdienstes leistet in Verbindung mit dem gemeinsamen Gesange mehr, als eine in lauter kleine Spruch- und Gesangfragmente zerstückte Liturgie, bei welcher die Gemeine, zwischen dem das Formular lesenden Geistlichen und zwischen dem correspondirenden Chor hin und her geworfen, in einen oberflächlichen Wechsel der Vorstellungen versetzt wird, wogegen die in sich zusammenschließende Folge des typischen Altargebetes, des geordneten Bibelabschnittes (dem das Credo sich anreihen mag), und des Vaterunsers, undurchbrochen von kleinen Antiphonieen, das Gemüth bei weitem mehr concentrirt. Nach diesem Act, in welchem der Gedanke aufblickt, muß abermals ein Gesang eintreten, um das Gefühl zur Empfänglichkeit für die Predigt zu steigern. Dieser auf die Predigt, von welcher weiter unten die Rede sein wird, nur überleitende Gesang darf aber nicht so lang sein, als der erste Gesang zum Introitus, um die durch das Gebet leise erregte reflectirende Stimmung nicht zu sehr in das Lyrische auszudehnen. Die Predigt muß mit dem Segen enden als der Weihung für das göttliche Leben und die durch sie hervorgerufene Betrachtung einer besonderen Seite der Religion abermals durch einen Gesang in das Gefühl Aller auflösen, daß Ein Geist es sei, der sie in Glaube, Liebe und Hoffnung beselige.

Es besteht also der Gottesdienst aus drei wesentlich von einander unterschiedenen Momenten, dem Gesang, dem Gebet und der Predigt; aber nur in Gemeinschaft mit einander machen sie die vollständige Feier des Gottesdienstes aus. Wir haben nur die allgemeine Grundform beschrieben; die besonderen Modificationen aber, welche darin eintreten, sind unendlich reich und entnehmen ihre Bestimmung aus den qualitativen Differenzen, welche das in der Archäologie §. 99 beschriebene Kirchenjahr in sich entwickelt. — Die Modification des Vormittags- und Nachmittagsgottesdienstes bestimmt sich dahin, daß jener alle oben angegebenen Elemente, dieser aber nur das dritte, eine durch Gesang eingeleitete und durch ihn wiederum beschlossene Predigt, enthalten soll.

Der Theil des Cultus, welcher die Gebete und Anreden in sich befaßt und nach seinem isolirten Hervortreten zwischen dem Gesang und der Predigt seine hauptsächliche Stelle findet, macht den eigentlichen Gegenstand der Agende aus. Denn obschon das Altargebet der Sache nach immer dasselbe sein muß, so darf doch diese Identität den Unterschied nicht ausschließen, sondern je nach der besonderen Bedeutung der Feier muß außer dem allgemeinen Gebet der Gemeine eine Anrede und ein Gebet in Beziehung auf diese Besonderheit statt finden. Wo eine solche Besonderung nicht da ist, genügt das typische Altargebet. Die particulären Anreden und Gebete gehen von den kirchlichen Zeiten aus; Advent, Weihnachten, Ostern, Pfingsten und die Zeit nach Trinitatis bis zum Advent hin sind die festen Wendepuncte derselben. Es ist nicht schlechterdings nothwendig, daß an einem solchen Tage immer das nämliche Gebet, ganz mit den nämlichen Worten gehalten werde, vielmehr muß dem Geistlichen eine gewisse Freiheit darin zustehen. Allein weil der Charakter dieser Zeiten ein ein für alle mal bestimmter ist, so wird die Wiederholung derselben Gedanken und damit auch derselben Worte ganz von selbst nothwendig. Daher ist das Bedürfniß stehender Formulare ein unausbleibliches. — Bei ihrer

Abfassung ist in Bezug auf den Stoff der kirchliche Lehrbegriff das Princip, von dem ausgegangen werden muß, um gegen alles Nichtchristliche eine feste Cautel zu haben, was aus einer Laune der Zeit oder aus den speciellen Ansichten der Verfasser sich könnte eindrängen wollen; — in Bezug auf die Form ist es der biblische Styl, der festgehalten werden muß. Denn in der Sprache der Bibel ist das Erweckliche mit dem Belehrenden gerade so vereinigt, wie der Zweck des Formulars verlangt, welches nicht belehren will, was für sich in der Katechese geschehen ist, was vielmehr durch eine herzliche, lautere und gesalbte Sprache die Gemeine zu beseelen strebt. Daher muß bei den Formularen, wie aus dem Inhalt alles Selbstsüchtige und Sentimentale, so aus der Form alles Spielende, Geschminkte, Gezierte und Schöngeisterische verbannt werden, und nur darauf ist zu achten, daß aus dem Biblischen der Ton der Psalme und der Propheten vor dem Tone des Neuen Testamentes nicht überwiege, weil er wohl erhaben ist, jedoch der Innigkeit ermangelt, welche wir Christen in unserem Verhältniß zu Gott gewohnt sind. Der Herr von Zion, der Herr Zebaoth, die Cherubim u. s. w. sind uns doch fremder, als der Vater unseres Herrn Jesu Christi, seine heiligen Boten, die Apostel u. s. f.. Man fühlt bei den Ausdrücken ganz unmittelbar die Verschiedenheit des Bodens, dem sie entstammen.

Was man gegen die Einrichtung stehender Formulare eingewendet hat, daß sie als ein todter Mechanismus die Andacht erkälteten, ist mehr eine Ueberverfeinerung des Geschmacks, als gegründete Wahrheit. Denn das Nothwendige — und die Nothwendigkeit der Erinnerung an die Wahrheit wird doch wohl Niemand in Abrede stellen — kann man weder oft genug hören, noch kann die Identität seiner Gestalt uns für seine Aneignung unempfänglich machen. Auch liegt ja zwischen Sonntag und Sonntag immer die Woche mit ihrer Werkelarbeit, wie zwischen Fest und Fest ein ganzes Jahr, so daß Ostern u. s. f. stets in einem neuen Licht erscheint. Wie oft beten wir das Vaterunser und wie sehr erquickt es uns jedesmal.

Es besteht also der Gottesdienst aus drei wesentlich von einander unterschiedenen Momenten, dem Gesang, dem Gebet und der Predigt; aber nur in Gemeinschaft mit einander machen sie die vollständige Feier des Gottesdienstes aus. Wir haben nur die allgemeine Grundform beschrieben; die besonderen Modificationen aber, welche darin eintreten, sind unendlich reich und entnehmen ihre Bestimmung aus den qualitativen Differenzen, welche das in der Archäologie §. 99 beschriebene Kirchenjahr in sich entwickelt. — Die Modification des Vormittags- und Nachmittagsgottesdienstes bestimmt sich dahin, daß jener alle oben angegebenen Elemente, dieser aber nur das dritte, eine durch Gesang eingeleitete und durch ihn wiederum beschlossene Predigt, enthalten soll.

Der Theil des Cultus, welcher die Gebete und Anreden in sich befaßt und nach seinem isolirten Hervortreten zwischen dem Gesang und der Predigt seine hauptsächliche Stelle findet, macht den eigentlichen Gegenstand der Agende aus. Denn obschon das Altargebet der Sache nach immer dasselbe sein muß, so darf doch diese Identität den Unterschied nicht ausschließen, sondern je nach der besonderen Bedeutung der Feier muß außer dem allgemeinen Gebet der Gemeine eine Anrede und ein Gebet in Beziehung auf diese Besonderheit statt finden. Wo eine solche Besonderung nicht da ist, genügt das typische Altargebet. Die particulären Anreden und Gebete gehen von den kirchlichen Zeiten aus; Advent, Weihnachten, Ostern, Pfingsten und die Zeit nach Trinitatis bis zum Advent hin sind die festen Wendepuncte derselben. Es ist nicht schlechterdings nothwendig, daß an einem solchen Tage immer das nämliche Gebet, ganz mit den nämlichen Worten gehalten werde, vielmehr muß dem Geistlichen eine gewisse Freiheit darin zustehen. Allein weil der Charakter dieser Zeiten ein ein für alle mal bestimmter ist, so wird die Wiederholung derselben Gedanken und damit auch derselben Worte ganz von selbst nothwendig. Daher ist das Bedürfniß stehender Formulare ein unausbleibliches. — Bei ihrer

Abfassung ist in Bezug auf den Stoff der kirchliche Lehrbegriff das Princip, von dem ausgegangen werden muß, um gegen alles Nichtchristliche eine feste Cautel zu haben, was aus einer Laune der Zeit oder aus den speciellen Ansichten der Verfasser sich könnte eindrängen wollen; — in Bezug auf die Form ist es der biblische Styl, der festgehalten werden muß. Denn in der Sprache der Bibel ist das Erweckliche mit dem Belehrenden gerade so vereinigt, wie der Zweck des Formulars verlangt, welches nicht belehren will, was für sich in der Katechese geschehen ist, was vielmehr durch eine herzliche, lautere und gesalbte Sprache die Gemeine zu beseelen strebt. Daher muß bei den Formularen, wie aus dem Inhalt alles Selbstsüchtige und Sentimentale, so aus der Form alles Spielende, Geschminkte, Gezierte und Schöngeisterische verbannt werden, und nur darauf ist zu achten, daß aus dem Biblischen der Ton der Psalme und der Propheten vor dem Tone des Neuen Testamentes nicht überwiege, weil er wohl erhaben ist, jedoch der Innigkeit ermangelt, welche wir Christen in unserem Verhältniß zu Gott gewohnt sind. Der Herr von Zion, der Herr Zebaoth, die Cherubim u. s. w. sind uns doch fremder, als der Vater unseres Herrn Jesu Christi, seine heiligen Boten, die Apostel u. s. f. Man fühlt bei den Ausdrücken ganz unmittelbar die Verschiedenheit des Bodens, dem sie entstammen.

Was man gegen die Einrichtung stehender Formulare eingewendet hat, daß sie als ein todter Mechanismus die Andacht erkälteten, ist mehr eine Ueberverfeinerung des Geschmacks, als gegründete Wahrheit. Denn das Nothwendige — und die Nothwendigkeit der Erinnerung an die Wahrheit wird doch wohl Niemand in Abrede stellen — kann man weder oft genug hören, noch kann die Identität seiner Gestalt uns für seine Aneignung unempfänglich machen. Auch liegt ja zwischen Sonntag und Sonntag immer die Woche mit ihrer Werkelarbeit, wie zwischen Fest und Fest ein ganzes Jahr, so daß Ostern u. s. f. stets in einem neuen Licht erscheint. Wie oft beten wir das Vaterunser und wie sehr erquickt es uns jedesmal,

Privatcommunionen, Privatbeichten, Trauungen u. s. w. zu den Einzelnen als zu Gliedern der Gemeine, in welchen der Glaube derselben vorauszusetzen steht. Da sie also das Stabile der Kirche festzuhalten hat, so lies't der Liturg die betreffenden Anreden und Gebete aus der Agende ab. Die Predigt aber vereinigt beides in sich, die Belehrung des Verstandes und die Erhebung des Gemüthes; sie muß daher frei gesprochen werden, um an sich selbst schon auszudrücken, daß sie das bewegliche Element des Cultus in sich faßt. Nicht darin aber besteht diese Beweglichkeit, daß der Prediger aus dem Glauben der Gemeine herausginge und sie mit Proben seiner eigenen Speculation über die Religion beschenkte; im Gegentheil hat der Prediger seine Individualität zu verleugnen und stets zu bedenken, daß er nur insofern seinem Begriff entspricht, als er in seinen Predigten den Geist der Gemeine manifestirt und als dessen Organ sich verhält. Alle Krankheiten des Protestantischen Gottesdienstes fließen aus dieser Quelle des Egoismus der Bildung, wie man es nennen könnte, daß der Prediger nicht das Evangelium Christi, sondern seine Philosophie, oder, wie man jetzt sagt, seine eigenthümliche Weltansicht auf die Kanzel bringt und es beinahe für einen Makel gilt, wenn nicht jeder Pastor eine Eigenthümlichkeit in seine Auffassung des Christenthums hineinzulegen und mit ihr sowohl von dem Glauben seiner Gemeine als auch von den Eigenthümlichkeiten der anderen Pastoren sich zu unterscheiden weiß. Es ist mit diesem Stolz der intellectuellen Cultur so weit gekommen, daß man den Glauben für sich als unzureichend ansieht, Jahrelang darüber zu predigen und nun seiner vermeinten Armuth durch allerlei Abstractionen wohlthätig zu Hülfe kommen will. Und wenn noch wirkliches Studium solchen Meinungen zu Grunde läge, so könnte man dergleichen Mißgriffe wenigstens entschuldigen; allein wie viele verzerren die philosophischen Carricaturen der Idee, welche sie sich mühsam eingezwängt haben, noch einmal, so daß eine solche Predigt einem hin und her wallenden formlosen Dunst gleicht, worin die zuweilen citirten Bibelstellen wie Sonnen-

blicke seltsam abstechen. Es ist gewiß, daß die Protestantische Kirche, da sie von der Predigt sich nicht wird lossagen können, auf die Bildung ihres Predigerstandes die größte Sorgfalt wenden muß, um das widerwärtige Schauspiel von Heuchlern, frommen Salbadern, einfältigen Schwätzern, grübelnden Docenten aus ihren Kirchen los zu werden. So schwer diese Aufgabe ist, den Muth ihrer Lösung dürfen wir nicht verlieren und am wenigsten haben wir uns nach dem Zustande der Katholischen Kirche zurückzusehnen, um die Bedeutung, welche die Predigt unter uns gewonnen hat, wieder zu verschwächen.

Der allgemeine Begriff der Predigt ist also, wie aus ihrem Zusammenhang mit dem Liturgischen und Katechetischen sich ergeben hat, der, daß sie nicht einseitig belehren, auch nicht einseitig erregen, vielmehr eben so sehr den Verstand als das Gefühl beleben will. Als diese Identität des katechetischen und liturgischen Elementes sucht sie die Erbauung, die Verstand und Gefühl gleich sehr ergreifen muß; welcher nothwendigen Bestimmung jedoch nicht entgegensteht, daß in der einen Predigt mehr das Didaktische, in einer anderen mehr das Lyrische vorherrsche. Wir haben nun die Predigt erstlich nach ihrer Materie, zweitens nach ihrer Form, drittens nach ihrem mündlichen Vortrag durchzugehen.

Was den Stoff der Predigt betrifft, so zerlegt er sich in dieselbe Theilung, welche die kirchlichen Lieder und die Gebete der Agende von einander scheidet. Die eine Masse desselben ist nämlich durch den Rhythmus des kirchlichen Jahres bestimmt (nach welchem Alcuin die Folge der Perikopen mit großer Einsicht ordnete). Diese Organisation der heiligen Feste darf der Prediger nie übergehen, weil der ganze ideelle Gehalt der Religion in dem Charakter derselben niedergelegt ist. Nichts ist daher ertödtender für das Leben der Religion, als wenn die geschichtliche Basis der Erinnerung in den Predigten vernachlässigt wird. Es ist die nämliche Leerheit, wie die

Manier, schon dem kindlichen Gemüth abstracte Grundsätze des Handelns für seine moralische Wohlfahrt beibringen zu wollen, statt es erst mit der Anschauung heller und großer Gestalten zu erfüllen; ein Kind assimilirt sich alle biblischen Charaktere hundertmal leichter und mit tausendfach besserem Erfolg, als daß es begreift, daß der unendliche Gott unbegreiflich, daß für den Tugendhaften eine Unsterblichkeit nothwendig sei u. s. w., wenn man es ihm auch tausendmal vorredet. Das Kind spricht es eben so oft nach und kommt nicht einen Schritt weiter. Wie wir nun in Bezug auf den katechetischen Unterricht alle Methodik verschmähen, welche die blühende Poesie der Bibel und die kräftige Sprache des Lutherischen oder Heidelberger Katechismus durch moralische und deistische Abstractionen und gemeine Popularität verwässert und verseichtigt, so verwerfen wir auch alle jene Homiletiken, welche den geschichtlichen Grund des Christenthums auszutilgen streben. Wenn z. B. am Charfreitage wirklich von Christi Tode gepredigt wird, so ist das von ganz anderer Wirkung, als wenn man über die Vorsicht spricht, welche wir im Tode (wie Christus für Johannes und seine Mutter) unseren Angehörigen müssen zukommen lassen; oder wenn, statt am Ostertage von der Auferstehung des Herrn zu reden, die Frühlingsfeier der Natur als ein schönes Bild unserer künftigen Auferstehung mit unendlichen Blümeleien vorgestellt wird u. s. w. Diese eingerissene Gewohnheit, statt einer ernsten Vertiefung in die heilige Geschichte, nur die Allgemeinheiten einer nüchternen Verstandesbildung oder süßlichen Sentimentalität darzustellen, hat auch auf unser Leben die nachtheilige Wirkung gehabt, daß die Einzelnen, statt in der Anschauung des Lebens Christi zu seiner Nachfolge sich zu entzünden, von der Reflexion auf das Irdische und von der Befangenheit in ihren endlichen Interessen nicht loskommen, weil selbst die Kirche, die eine solche Engbrüstigkeit des Gemüthes zu heilen und einen frischen, fröhlichen Muth einzupflanzen hätte, die Niedrigkeit der Gesinnung unterstützt. — Die Reihenfolge der kirchlichen Erinnerungen macht also die eine fixe Masse des Predigtstoffes

aus; eine gewisse, wenn auch nicht Jahr für Jahr an dem nämlichen Text haftende permanente Gebundenheit ist ihr wesentlich, um die Hauptmomente des Glaubens durch das Bewußtsein der Gemeine hindurchzuführen; die andere Masse des homiletischen Stoffes geht nicht von der heiligen Geschichte, sondern von dem historischen Leben der Gemeine selbst aus. Dies hat im Allgemeinen eine doppelte Beziehung, eine auf die Natur, eine auf den Staat: Ernte, Seuchen, Pest, Tod, Krieg und Frieden, Thronveränderungen u. s. w., alle diese verschiedenen Fälle sind Momente des äußeren Daseins der Gemeine, welche als mehr zufällig dem in sich geschlossenen Cyclus des heiligen Kirchenjahrs gegenüberstehen. Die Casualpredigt muß deswegen dieser immerfort sich verändernden Metamorphose nicht zu viel Geltung einräumen, vielmehr die Wandlungen der Natur und die Katastrophen der weltlichen Geschichte nur in Beziehung auf des Menschen ewige Geschichte behandeln. Dies ist der einzige Weg, wodurch die Kirche dem Geiste in aller tumultuarischen Regsamkeit des Lebens die seiner würdige Ruhe und Besonnenheit erhalten kann. Der Prediger hat z. B. bei einer schlechten Ernte alle Threnodieen zu unterlassen und sie weder als eine Strafe Gottes für begangene Sünden, noch als eine unverschuldete Prüfung unseres Glaubens an seine Barmherzigkeit darzustellen; denn das erstere ist nicht wahr; Gott gibt sich nicht damit ab, eine Ernte durch Frost, Hagelschlag u. s. w. zu verderben, um den üppig gewordenen Menschlein seine Macht zu zeigen; und das andere ist eine Blasphemie des Christlichen Glaubens der Gemeine, als wenn sie deswegen, daß sie in einem Jahr, obschon sie redlich gearbeitet hatte, knapper als sonst leben muß, sogleich an der Güte ihres himmlischen Vaters zweifeln würde. Freilich können schlechte Predigten der Art, deren wir leider in Menge haben, dem Volk am Ende solche elende Gedanken einreden. Sondern in Allem, was die Natur betrifft, muß der Gedanke vorwalten, daß sie das Mittel des geistigen Lebens, dies aber der an sich von der Natur freie Zweck

Manier, schon dem kindlichen Gemüth abstracte Grundsätze des Handelns für seine moralische Wohlfahrt beibringen zu wollen, statt es erst mit der Anschauung heller und großer Gestalten zu erfüllen; ein Kind assimilirt sich alle biblischen Charaktere hundertmal leichter und mit tausendfach besserem Erfolg, als daß es begreift, daß der unendliche Gott unbegreiflich, daß für den Tugendhaften eine Unsterblichkeit nothwendig sei u. s. w., wenn man es ihm auch tausendmal vorredet. Das Kind spricht es eben so oft nach und kommt nicht einen Schritt weiter. Wie wir nun in Bezug auf den katechetischen Unterricht alle Methodik verschmähen, welche die blühende Poesie der Bibel und die kräftige Sprache des Lutherischen oder Heidelberger Katechismus durch moralische und deistische Abstractionen und gemeine Popularität verwässert und verseichtigt, so verwerfen wir auch alle jene Homiletiken, welche den geschichtlichen Grund des Christenthums auszutilgen streben. Wenn z. B. am Charfreitage wirklich von Christi Tode gepredigt wird, so ist das von ganz anderer Wirkung, als wenn man über die Vorsicht spricht, welche wir im Tode (wie Christus für Johannes und seine Mutter) unseren Angehörigen müssen zukommen lassen; oder wenn, statt am Ostertage von der Auferstehung des Herrn zu reden, die Frühlingsfeier der Natur als ein schönes Bild unserer künftigen Auferstehung mit unendlichen Blümeleien vorgestellt wird u. s. w. Diese eingerissene Gewohnheit, statt einer ernsten Vertiefung in die heilige Geschichte, nur die Allgemeinheiten einer nüchternen Verstandesbildung oder süßlichen Sentimentalität darzustellen, hat auch auf unser Leben die nachtheilige Wirkung gehabt, daß die Einzelnen, statt in der Anschauung des Lebens Christi zu seiner Nachfolge sich zu entzünden, von der Reflexion auf das Irdische und von der Befangenheit in ihren endlichen Interessen nicht loskommen, weil selbst die Kirche, die eine solche Engbrüstigkeit des Gemüthes zu heilen und einen frischen, fröhlichen Muth einzupflanzen hätte, die Niedrigkeit der Gesinnung unterstützt. — Die Reihenfolge der kirchlichen Erinnerungen macht also die eine fixe Masse des Predigtstoffes

aus; eine gewisse, wenn auch nicht Jahr für Jahr an dem nämlichen Text haftende permanente Gebundenheit ist ihr wesentlich, um die Hauptmomente des Glaubens durch das Bewußtsein der Gemeine hindurchzuführen; die andere Masse des homiletischen Stoffes geht nicht von der heiligen Geschichte, sondern von dem historischen Leben der Gemeine selbst aus. Dies hat im Allgemeinen eine doppelte Beziehung, eine auf die Natur, eine auf den Staat: Ernte, Seuchen, Pest, Tod, Krieg und Frieden, Thronveränderungen u. s. w., alle diese verschiedenen Fälle sind Momente des äußeren Daseins der Gemeine, welche als mehr zufällig dem in sich geschlossenen Cyclus des heiligen Kirchenjahrs gegenüberstehen. Die Casualpredigt muß deswegen dieser immerfort sich verändernden Metamorphose nicht zu viel Geltung einräumen, vielmehr die Wandlungen der Natur und die Katastrophen der weltlichen Geschichte nur in Beziehung auf des Menschen ewige Geschichte behandeln. Dies ist der einzige Weg, wodurch die Kirche dem Geiste in aller tumultuarischen Regsamkeit des Lebens die seiner würdige Ruhe und Besonnenheit erhalten kann. Der Prediger hat z. B. bei einer schlechten Ernte alle Threnodieen zu unterlassen und sie weder als eine Strafe Gottes für begangene Sünden, noch als eine unverschuldete Prüfung unseres Glaubens an seine Barmherzigkeit darzustellen; denn das erstere ist nicht wahr; Gott gibt sich nicht damit ab, eine Ernte durch Frost, Hagelschlag u. s. w. zu verderben, um den üppig gewordenen Menschlein seine Macht zu zeigen; und das andere ist eine Blasphemie des Christlichen Glaubens der Gemeine, als wenn sie deswegen, daß sie in einem Jahr, obschon sie redlich gearbeitet hatte, knapper als sonst leben muß, sogleich an der Güte ihres himmlischen Vaters zweifeln würde. Freilich können schlechte Predigten der Art, deren wir leider in Menge haben, dem Volk am Ende solche elende Gedanken einreden. Sondern in Allem, was die Natur betrifft, muß der Gedanke vorwalten, daß sie das Mittel des geistigen Lebens, dies aber der an sich von der Natur freie Zweck

ist. In Hinsicht auf die Fälle, welche das geschichtliche Dasein herbeibringt, darf eben so der Maaßstab der Religion nie aus der Hand gelegt werden. Bei einer Leichenpredigt z. B. darf dasjenige, was der Verstorbene gethan hat, nicht so aufgefaßt werden, als wenn kein Anderer es hätte leisten können, denn für den Geist und seine schöpferische Gewalt gibt es nichts Unersetzliches; ferner darf der Tod nicht so angesehen werden, als habe er den Gestorbenen zu früh ereilt; man macht damit der göttlichen Vorsehung eine geheime Anklage, die dadurch, daß man nach Seufzen und Jammern in ihre Führung sich halb unwillig ergibt, nicht aufgehoben wird; noch weniger darf das Bild der Vernichtung weitläufig ausgeführt werden, weil es lächerlich ist, da nur die Lebenden es übel vermerken würden, wenn sie bei Lebzeiten von Würmern gespeis't werden sollten, die Todten aber keine Empfindung ihres Vermoderns haben; Luther und Abraham a St. Clara fertigen diesen Punct ganz kurz und naiv immer damit ab, daß sie dem Menschen zu Gemüth führen, wie er ein bloßer Madensack sei u. s. w. Eben so hat der Prediger bei politischen Unruhen alles Debattiren Für und Wider von der Kanzel zu lassen und die Gemeine in Bezug auf solche Obstände nur daran zu erinnern, daß der ewige Zweck der Geschichte, die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, trotz Krieg und Kriegsgeschrei, sich herrlich vollführen werde. Wir sind überzeugt, daß eine solche Mahnung die Gemeine nicht allein im Willen stärken, sondern selbst ihre Einsicht in die parteiischen Verwicklungen des Endlichen reinigen wird. Alle specielle Rücksichtnahme auf das Politische gehört aber nicht auf die Kanzel, sondern auf die Tribune, wo sie ihre Heimath hat.

Was die Form der Predigt angeht, so findet darin zuerst derselbe Unterschied statt, den wir in der Liturgik zwischen dem Nachmittags- und Vormittagsgottesdienst bezeichneten. Jener nämlich als der kürzere, da er nicht dieselbe feierliche Spannung des Gemüthes, wie der Morgen,

voraussetzen kann, muß hauptsächlich die Homilie, dieser, zu welchem die Gemeine mit aller Frische der ersten Tagesstimmung kommt, die eigentliche Predigt zu seinem Vorwurf machen. Wir sagen, hauptsächlich, denn eine absolute Regel kann es dafür nicht geben. Die Homilie ist die einfache Erklärung eines Textes; sie erhält die Kenntniß und das Verständniß der Bibel in der Gemeine lebendig und geht Vers für Vers, Wort für Wort, den gegebenen Abschnitt durch. Doch darf sie nicht den Charakter der wissenschaftlichen Exegese annehmen, auch nicht durch ihr paraphrastisches Verfahren zu einem bunten Allerlei von Gedanken sich zersplittern, sondern muß den Grundgedanken des Textes durchklingen lassen, ohne ihn gerade zu einem abgeschlossenen Thema zuzuspitzen. Die Predigt dagegen unterscheidet sich von der Homilie dadurch, daß sie mit Bestimmtheit Einen Gedanken ergreift und nach seinen verschiedenen Seiten betrachtet. In der Liturgik haben wir die allgemeine Stellung der Predigt innerhalb der Totalität des Cultus bezeichnet, wie sie zwischen dem liturgischen Act und dem Schlußgesang des Gottesdienstes als seine Culmination dasteht. Der Gesang nach dem Altargebet, nach Vorlesung des Evangeliums u. s. w. muß also zu ihr schon den Uebergang machen. Sie selbst bleibt am besten vom Gesang undurchbrochen. Nur die alte weitschweifige Partitionsmethode konnte ein Einschieben des Gesanges nöthig machen, weil die Gemeine sonst nicht Anhaltsamkeit genug gehabt hätte, den doppelten Transitus vor und nach dem Text, die vielen Divisionen und Subdivisionen, den Usus mit der siebenfachen Application u. s. f. zu ertragen. Die Predigt kann aber, genau angesehen, nur drei Momente haben: 1) Das Eingangsgebet, um den Geist der Gemeine auf den besonderen Punct ihres Glaubens, der sie beschäftigen wird, hinzuleiten. 2) Die Predigt als solche. Diese muß von dem biblischen Text ausgehen und aus ihm das Thema entwickeln. Sie darf dieses nicht dem Text blos anspritzen und ankleben, vielmehr muß es aus

ihm als ein Resultat entstehen, was die Betrachtung mit einer gewissen Nothwendigkeit herausfordert. Die Manier, den Text nur oberflächlich dem aus ihm, wie man vorgibt, hergenommenen Thema unterzulegen, ist eine Laxität des Nachdenkens über den Text, welche ihn eigentlich überflüssig macht. Es sieht in den meisten Fällen gequält aus, wenn der Prediger dann von seiner moralischen oder dogmatischen (oder, wie weiland bei den Predigten für die Empfehlung der Kartoffeln, gegen das Tragen der Schnürbrüste u. s. w. naturhistorischen und physiologischen) Proposition auf die Worte des Bibeltextes zurückkommt, um sich doch den Schein zu geben, als wenn seine Gedanken von ihm herrührten. Das Thema selbst ist sodann so auszuführen, daß die Gemeine die innersten Regungen ihres Geistes darin aufgeschlossen sieht und sich von der höchsten Bedeutung ihres Daseins durchdrungen fühlt. Diese Ausführung ist schwer zu bestimmen, denn so sehr der Prediger der Gemeine mit seinem Geist nicht zur Last fallen, sondern als Diener Gottes demüthig ihrem Geist sich unterordnen soll, so ist es doch gerade das Formelle in der Darstellung, was seiner Individualität freien Spielraum gestattet; so sehr er dem Inhalt nach durch das kirchliche Dogma und durch die Bibel sich muß binden lassen, so wenig ist ihm in der Darstellung ein Heraustreten seiner Eigenthümlichkeit zu verweigern. Man kann nun wohl abstracte Regeln für die Gestaltung der Predigt auffinden und deren verschiedene Tonarten classificiren, allein immer macht hier die Individualität einen Rest aus, der nicht in der Rechnung aufgeht. Alle Theorieen über Eintheilung von logischer und rhetorischer Seite her sind deswegen nur secundäre Hülfsmittel, um dem Prediger die Natur seines Geschäftes klarer zu machen. Sonst ist es ganz gleichgültig, ob die Predigt in zwei, drei oder vier Theile sich zerlegt — oder auch gar keine Theile hat. Die Registrirungsmethode in drei Theile, die Zerspaltung dieser Haupttheile in neue Unterabtheilungen, die Theilung dieser Thei-

lungen in wieder andere und so in das Endlose fort, ist schlechterdings zu verwerfen, weil es nichts Steiferes und Unerquicklicheres als eine auf einem solchen Dispositionswege zusammengeleimte Predigt geben kann. 3) Wenn nun die Predigt von der ruhigen Contemplation an bis zur Concentrirung des Geistes in die Anschauung seines ewigen Wesens hin sich erhoben hat, so soll das Schlußgebet die erweckte Begeisterung in herzlicher Besonnenheit bestätigen und von dem besonderen Interesse, welches die Predigt zur Sprache gebracht hat, wieder in das allgemeine Interesse der ganzen Kirche übergehen, welche Stimmung zuletzt in den Segen ausläuft.

Dies wäre die Form der Predigt, wie sie aus ihrem Zweck, der Erbauung, sich unmittelbar ergibt, und so sehr einer Verschwemmung in einseitigen Gefühlserguß, als einer Atomistik in einseitige Verstandesreflexion entgegensteht. Die Sprache endlich, worin die Predigt erscheinen muß, hat sich an die biblische anzuschließen, jedoch nicht in so enger Nähe, wie diese Identität im liturgischen Element nothwendig ist. Durch das Festhalten des biblischen Ausdruckes wird sie zugleich diejenige Bildlichkeit und Allgemeinheit der Darstellung erreichen, welche man als Popularität bezeichnet und deren ganzes Geheimniß in der Einfachheit liegt. Man muß nur bedenken, daß die kirchliche Beredsamkeit nicht, wie die politische, mit particulären Zwecken, sondern mit dem Einen Zweck aller Geschichte und Bildung, mit der Religion zu thun hat, daß sie nicht überreden, nicht blos (wie man allerdings so oft meint) belehren, nicht für eine Parteisache erhitzen — vielmehr durch die schlichte Entfaltung der absoluten Wahrheit eben so sehr den Sinn erleuchten als den Willen bekräftigen will. Aber die Popularität schließt nicht den Unterschied aus, welcher in der Rede durch den besonderen geistigen Standpunct der Gemeine nothwendig gemacht wird. „In einer volkreichen Stadt, in welcher ein Zusammenfluß geistiger Bildung ist, wo Wissenschaft, Industrie, Handel, Geselligkeit, Völker-

verbindung, eine beständige Bewegung fast in allen Classen veranlaßt, wäre es zum mindesten unbesonnen, wenn man das Wort Gottes nicht anders auslegen wollte, wie in einer Gemeinde, die von allem geselligen Verkehr mit anderen Städten abgeschnitten, in unwegsamen Gegenden von Geschlecht zu Geschlecht nur zunächst unter sich Umgang hat und keine weitere Weltkenntniß besitzt, als welche die mühsame Beschäftigung ihrer armen Natur ihr gestattet. Es ist zwar dieselbe Wahrheit, welche von beiden Gemeinden bekannt wird, und welche beide zu Brüdern im Glauben macht, aber in der Darstellung, Erweiterung und Auseinandersetzung derselben ist eine Verschiedenheit unvermeidlich. Wir brauchen aber gar nicht die äußersten Grenzen zu berühren, wie oft findet sich solche Ungleichheit ganz nahe. In einer Kirche, zu welcher sich Glieder des Hofes, und höhere Staatsbeamte mit ihren Familien halten, wird die Wahrheit doch anders hervorgehoben und behandelt werden müssen, als vor einer Gemeinde, die vielleicht innerhalb derselben Mauern, wie jene, meist nur Ackerleute zu Besuchern hat, oder in einer Kirche, die zunächst für arme, alte, lebensmüde und kränkliche Personen gestiftet ist. Ein Prediger als solcher hat daher immer nach dem Zustand seiner Gemeinde sich zu richten, und seine Predigt muß sich nach dem Grad der Receptivität seiner Zuhörer gestalten."

Wenn nun die Homiletik in Bezug auf die Sprache der Predigt immer nur im Allgemeinen den Zweck der Predigt als das Princip hervorheben kann, dem gemäß sie sich würdig, einfach und herzlich ohne alle Künste — wenn auch nicht ohne Kunst — zu gestalten hat, so kann sie vollends in Bezug auf den mündlichen Vortrag nur gute Rathschläge geben, indem bei diesem die Individualität des Predigers ganz unmittelbar sich äußert und alles Zufällige derselben in den Vortrag mitbestimmend einfließt. Die Gestalt, ihr Habitus, die straffe oder schlaffe Haltung, die Stärke der Stimme, die Lebhaftigkeit der

Action, die Schärfe der Betonung, das richtige Schwellen und Sinken der Stimme u. dgl. m. muß hier vorzüglich der Uebung überlassen bleiben; denn einen allgemeinen Kanon gibt es dafür eben so wenig als für den Doppelweg eines strengen Memorirens oder eines nach vorangegangener Meditation freien Extemporirens der Predigt. Wir sehen, daß der eine Prediger mit einem schwachen Organ eben so viel leistet, als ein anderer mit einem kraftvollen; daß eine Rede fast ohne alle mimische Begleitung hier eben so wirkt, als dort die abgerundetste Declamation und Action; daß dieser Wort für Wort des Conceptes in das Gedächtniß prägen muß, während jener nur dann fließend und begeistert begeisternd spricht, wenn er gar kein geschriebenes Concept abgefaßt, sondern nur in sich die Sache durchgearbeitet hat. Genug, wir gerathen hier auf das Gebiet der Zufälligkeiten, welche durch die Existenz des Geistes in den Bedingungen des Endlichen sich ergeben. Nur die Forderung darf in Hinsicht des mündlichen Vortrags nicht umgangen werden, daß er frei zu halten ist. Der Liturg kann und soll die Anreden und Gebete lesen, wüßte er gleich durch Länge der Zeit sie bereits auswendig; aber der Prediger soll die Rede nicht ablesen, weil es dem Begriff der Rede widerspricht. Und wenn, wie in England, die Predigt wirklich gelesen wird, so ist es noch erträglich, weil doch keine Ziererei in diesem Fall statt findet. Wenn aber der Prediger sich den Anstrich geben will, als ob er frei spräche, indeß er seine Augen wechselnd auf die Gemeine und auf sein Concept hin und wieder verdreht, wenn er fast heimlich die Blätter umschlägt und damit doch zuweilen in Verwirrung geräth, — so entsteht ein so arges Zwitterwesen zwischen Lesen und Reden, zwischen Wollen und Nichtkönnen, daß es eine wahre Schändung der heiligen Stätte ist. Dieser faule Fleck unseres Predigtwesens, daß wir der freien Rede nicht so mächtig sind, rührt vornehmlich davon her, daß wir

zu sehr an das Lesen und Schreiben, zu wenig an das Denken gewöhnt sind und daher eine Predigt ganz im Inneren auszuarbeiten — oder sie niederzuschreiben, dann aber wieder zu verbrennen — für etwas beinah Unerschwingliches halten. Ja, man kann unter uns die Urtheile hören, daß diejenigen, die frei zu reden wissen, schon deswegen für Genie's gelten. Nicht eine Memnonik, nur die Kraft der durch das Denken zum tiefsten Eigenthum erhobenen Gewißheit der Wahrheit zeugt die freie Rede.

Zweite Abtheilung der praktischen Theologie.

Das Kirchenregiment.

§. 143 Eintheilung.

Der Dienst der Kirche ist mit seinem Unterricht in der Lehre des Glaubens, mit der Würde seiner heiligen Handlungen und mit der Innigkeit seiner Erbauung unmittelbar auf die Gemeine gerichtet. Das Regiment der Kirche bezieht sich mehr darauf, dies in sich abgeschlossene innere Leben der Gemeine in seiner lauteren Gestaltung zu bewahren und seinen Unterschied von anderen Formationen des geistigen Lebens an das Licht zu setzen. Es hat daher zu seinem ersten Element die symbolische Theologie, d. h. die Erkenntniß, daß Alles, was in der Katechese, Liturgie und Predigt einer Gemeine enthalten ist, dem Wesen des bestimmten Glaubens entspricht, zu welchem sich die Gemeine bekennt. Das Symbolum der Kirche ist die Darlegung dieses Bekenntnisses. — Durch den Glauben in seiner Besonderheit ist aber auch zweitens eine eigenthümliche Gestaltung der Verfassung der Kirche mitgesetzt. Wie sie ihren besonderen Glauben hat, so hat sie auch, ihm gemäß, ihre besondere Sitte und ihr besonderes Recht. Die Erkenntniß des besonderen Kirchenrechtes macht daher den zweiten Abschnitt dieser Disciplin aus. — Drittens ist die Besonderung der Einen und allgemeinen Christlichen Kirche in verschiedene Kirchen zwar historisch nothwendig, aber dem wahrhaften Begriff der Kirche doch nicht angemessen, weshalb die Zertheilung des Ganzen in besondere Kreise sich immer wieder von selbst aufhebt und keine particuläre Kirche zu einer absoluten Fixirung gelangen läßt. Das Element, wodurch

sich das Abschleifen der Besonderheiten vornehmlich vermittelt, ist die dialektische Kraft der theologischen Wissenschaft selbst, weil sie die Wahrheit und Nothwendigkeit des Besonderen und Einzelnen nur aus dem Allgemeinen, was an und für sich ist, rechtfertigen kann und hierdurch in die speculative Theologie übergeht.

Wir erinnern hier noch einmal ausdrücklich an Das, was §. 139 über die Natur der praktischen Theologie überhaupt gesagt ist, daß sie wegen ihrer Beziehung auf eine bestimmte Wirklichkeit nicht in dem Sinne eine fertige Entwicklung gestattet, wie die übrigen theologischen Wissenschaften, daß daher in ihr nur Regeln gegeben werden können, um das Verfahren im Praktischen auf eine vernünftige Weise zu leiten. Das Beste, was der Theologe für diesen Zweck thun kann, ist ein gründliches Studium der speculativen und historischen Theologie. Denn durch die Erkenntniß des Geschichtlichen wird er sich in jeder gegebenen Sphäre leicht orientiren können und durch die Wissenschaft der absoluten Idee der Religion wird er für das Neue, was aus dem Alten sich entfaltet, immer einen verständigenden Maaßstab besitzen. Schleiermacher hat in dieser Hinsicht die Idee eines Kirchenfürsten aufgestellt; die Forderungen, die er an einen solchen macht, sind die vollkommenste Einheit des höchsten wissenschaftlichen und des höchsten kirchlichen Interesses in Identität mit einem solcher Theilnahme correspondirenden Talent; die Forderungen sind ganz richtig, allein der Ausdruck ist zu hierarchisch und beruhet auf der zu strengen Scheidung des Klerikalischen und Laienhaften, die in seiner Ansicht der Kirche nach durchblickt. Denn, — wie er auch wiederum zugibt, — der Kleriker hat in der Evangelischen Kirche keine specifische, nur eine momentane Präponderanz, insofern er vorzüglich die Angelegenheiten der Kirche repräsentirt.

Erster Abschnitt.

§. 144. Die symbolische Theologie.

Die Christliche Religion zeigt gerade darin ihre Tiefe, daß sie als Erscheinung in eine so unendliche Mannigfaltigkeit von Bildungen zergeht; immer bestimmter, immer klarer will sie ihr Wesen offenbaren und immer neue Formen, ungeahnte, entquellen den alten. Aber dann erst ist eine solche Gestaltung für eine kirchliche zu halten, wenn sie ihr Princip sich zum Bewußtsein bringt und sowohl für sich als für Andere ausspricht. Das Loquere ut te videam ist hier so nöthig als in anderen Gebieten, z. B. im politischen; der Staat duldet in sich keine Corporation, keine Gesellschaft, deren Zweck ihm nicht offenbar ist. So muß auch jede besondere Gestalt der Christlichen Religion darlegen, worin ihre Besonderheit besteht und warum sie aus der allgemeinen Identität zu einer solchen Particularität sich zusammenzieht. Erst durch jene Bestimmtheit in sich und durch diese Offenheit nach Außen erwirbt sie sich das Recht der Anerkenntniß in der Kirche; außerdem bleibt sie eine formlose Parteiung, ein trübes Conventikelwesen, was so wenig über sich selbst klar ist, als Andere, wessen sie sich davon zu versehen haben, mit Sicherheit sagen können. Da nun in der Kirche der Proceß ihrer geschichtlichen Bildung nie ruhet, so folgt daraus, daß auch die Nothwendigkeit, den Sinn der neuen kirchlichen Formen mit Präcision anzugeben, eine bleibende ist, weil es von Zeit zu Zeit immer wieder zu historisch noch nicht dagewesenen Gestalten kommen wird. Die alten, woraus die neuen sich erzeugen, haben für diese keine Macht und Geltung mehr; sie müssen ihre Bedeutung selbst aufschließen und haben ihrerseits ebenfalls nur so lange ächte Lebendigkeit, als sie aus sich ein Anderes zu erzeugen im Stande sind. Ist das Andere als Resultat ihrer Thätigkeit da, so verlieren auch sie wieder als antiquirt ihre Geltung für die weitere Evolution.

Aus dieser Natur des geschichtlichen Daseins des Geistes ergeben sich für das Kirchenregiment zunächst die Regeln für die Composition solcher Bekenntnißschriften, in denen eine eigenthümliche Gestaltung des Glaubens sich ausdrückt. Im Allgemeinen muß derjenige Kreis, aus welchem das Symbol sich hervorbildet, die Gewißheit über sich haben, daß es ihm nicht um ein subjectives Interesse zu thun ist, daß er vielmehr den ewigen Bestand der Religion zu erfassen und darzustellen strebt. Daraus ergibt sich sodann eine positive und eine negative Seite seiner Bekenntnißschrift.

1) Das Symbolum muß eine declarative Darstellung des Christlichen Glaubens enthalten, in dessen Bekenntniß alle Glieder der besonderen Kirche so miteinander übereinstimmen, daß sie nur diese Darstellung, keine andere, für die wahrhafte halten. Diese positiven Bestimmungen müssen aber nicht blos als solche hingestellt, sondern auch durch das Zeugniß der heiligen Schrift begründet und bewahrt werden; denn, wie different auch die Summe des Glaubens in den verschiedenen Kirchen sein möge, so erkennen sie doch alle die Schrift an.

2) Durch den declarativen Theil des Symbolums sagt die Kirche sich selbst, was ihr eigener Geist ist und setzt sich mit der ersten Erscheinung der Christlichen Religion in Identität; — ein anderes Bekenntniß wäre kein kirchliches, sondern ein philosophisches. Aber die Kirche muß auch nach Außen hin sich wenden und den Status controversiae, in welchem sie mit den anderen Kirchen sich befindet, beleuchten. Wodurch sie nach Innen zu unter sich zusammengehalten wird, eben diese Einheit scheidet sie nach Außen zu von den Anderen ab; die Auseinandersetzung mit ihnen muß also die dogmatische Rechtfertigung enthalten, warum die Kirche von dem bis dahin für sie bestandenen allgemeinen Verbande auszutreten und eine besondere Gemeinschaft zu constituiren für nothwendig erachtet habe, indem sie in der alten Kirche nicht den vollkommenen Ausdruck der Christlichen Religion zu erkennen vermöge.

Erfüllt eine kirchliche Corporation diese nur im Allgemeinen hier ausgesprochenen Bedingungen, so kann sie ihre Anerkennung von den übrigen Kirchen erwarten und eine Ueberwindung des nothwendig gegen sie sich erhebenden Widerspruchs erhoffen; außerdem nicht.

Zweiter Abschnitt.

§. 145. Das Kirchenrecht.

Ich gestehe, daß ich diesen Abschnitt so gut wie ganz zu übergehen geneigt bin, weil die Begriffe, welche hier concurriren, gegenwärtig in einer solchen Verwirrung sich befinden, daß eine kurze, unkritische Darstellung, wie sie hier ganz positiv statt haben müßte, so gut wie gar nichts nützen kann. Eben so wenig aber dürfen wir uns bereden, mit einem gutmüthigen Festhalten der hergebrachten Ansichten der Wissenschaft zu genügen; denn, wie tausendfache Zeichen verkünden, ist die Verfassung der Kirche im Begriff, eine andere Gestalt zu gewinnen, als sie bisher hatte. Und zwar wird dieselbe nicht unmittelbar von der Kirche, sondern vom Staate ausgehen, welcher seine Idee in unseren Tagen tiefer als je erfaßt. Diese *Bestimmtheit der politischen Freiheit* wird wiederum günstig auf die Kirche zurückwirken und auch sie den Begriff *ihrer* Freiheit bestimmter als bisher fassen lassen. — Die praktische Theologie hat es mit dem als *gültig Bestehenden* zu thun. Im Besonderen ist dies immer durch die Vergangenheit für die Gegenwart gegeben; hier aber kann nur von abstracten Bestimmungen die Rede sein. Denn alles Besondere gehört als solches der Geschichte an, in welcher wir die Entwicklung der kirchlichen Verfassung bereits betrachtet haben. So wenig wir nun bei der symbolischen Theologie alle jetzt noch gültigen Symbole aufführen oder Vorschläge zu neuen machen konnten, so wenig können wir auch hier weder

die noch in Vollkraft existirenden Kirchenrechte aufführen, oder uns weitläufig unseren Vermuthungen über die weitere Gestaltung des Kirchenthums hingeben. Nur die kurze Erwähnung einiger Hauptpuncte des Kirchenrechtes überhaupt bleibt unserem Zweck angemessen.

Zuerst ist auf den Grund des Rechtes der Kirche zu reflectiren. Dieser ist die Freiheit des Geistes selbst, wie er sie in dem Symbolum ausspricht. Das Wesen des religiösen Glaubens ist es, aus welchem die besondere Form der kirchlichen Verfassung hervorgeht und dem gemäß sie sich demokratisch, aristokratisch, monarchisch oder repräsentativ gestaltet. Es ist eine sehr verbreitete, ja zum Grundsatz gewordene Ansicht, daß die Christliche Kirche mit einer jeden politischen Verfassung sich vertrage, weil sie einen rein inneren Zweck habe, der auf gar keine äußere Realität sich beziehe. Man sucht diesen Satz gewöhnlich durch die Geschichte zu erläutern und weis't z. B. nach, wie unter den Türken eben so gut als unter den Chinesen Christen leben und gelebt haben. Allein es ist ein großer Unterschied, wie die Christen in eigenen Staaten und wie sie, mühsam geduldet, in barbarischen Staaten leben. Denn das Christenthum selbst nimmt in der Isolirung und Entfremdung von der Christlichen Welt Europa's und Amerika's auch einen ganz anderen Charakter an, wovon Habesch unstreitig das merkwürdigste Beispiel aufstellt. Wenn aber in der Europäischen Welt die verschiedensten Staatsformen sich entwickelt haben und wenn die Bürger dieser Staaten zugleich Christen sind, so darf man doch nie vergessen, daß hier auch das Christenthum ein eben so vielfach individualisirtes ist. Es mag Manchem wunderlich vorkommen, wenn wir so oft erinnern, daß die Identität sich in sich selbst unterscheidet. Allein es haben sich in unserer Wissenschaft eine solche Menge Abstractionen eingenistet, daß man diesen Satz nicht oft genug wiederholen kann. Wenn man also die Geschichte Europa's überblickt und das Römische Kaiserthum, die Fränkische Monarchie, die Venetianische Republik, das Polnische Wahlreich, die Englische Constitution u. s. w., wenn man alle diese ver-

schiedenen politischen Formen überschauet und dann im Allgemeinen urtheilt: alle diese Staaten vertrugen sich mit dem Christenthum oder auch, das Christenthum vertrug sich mit ihnen: so ist auf der einen Seite die Differenz der politischen Form ganz richtig, so wie auf der anderen die Identität des Christlichen. Und nichtsdestoweniger ist das Urtheil, so lange es in dieser Abstraction bleibt, höchst seicht und oberflächlich, weil es ganz übersieht, wie verschieden zugleich in den verschiedenen Staaten das kirchliche Leben sich gestaltete. Bei einem Eingehen auf dasselbe würde sich denn bald ergeben, daß der Standpunct der Kirche in ihrer Objectivität mit dem sittlichen Standpunct des Staates auf das Engste zusammenhängt: weil ja das nämliche Volk in beiden Sphären, in der kirchlichen und politischen, sein Dasein hat.

Wir behaupten daher, daß, wenn auch das Christenthum gar nicht unmittelbar auf die Begründung eines politischen Lebens ausgeht — wie in der Dogmatik von uns erkannt worden —, wenn es daher auch nur Bekenntnißschriften, nicht eigentliche Verfassungsurkunden, producirt, dennoch durch die Christliche Religion das Princip auch für die politische Gestaltung der modernen Welt gegeben sei, und drücken dies Princip so aus: dem Einzelnen denselben Genuß der Freiheit wie dem Ganzen zu erzeugen. Von diesem Standpunct aus halten wir eine Lösung der mannigfachen und in ihrer concreten Particularität allerdings sehr schwierigen Aufgaben für möglich, welche gegenwärtig die Geister in dieser Hinsicht beschäftigen.

Denn nur durch die Erwägung, daß der moderne Staat wesentlich ein Christlicher ist, glauben wir die vielbesprochene Opposition von Staat und Kirche sich zur Versöhnung auflösen zu sehen. Man ist auch jetzt weit über jene niedrige Ansicht des Staates hinweg, welche in ihm nur Endlichkeiten entdecken will, welche ihm die Verfolgung nur irdischer Zwecke vorwirft, wornach er nichts wäre, als ein Institut für die Sicherheit und das Wohl-

befinden der sich für seine Bürger ausgebenden Personen, wornach er in dem Zuchthaus, einerseits, in einer guten Küche andererseits seine höchsten Anstalten, das Maximum seiner Thätigkeit besitzen müßte. Aber wir haben auch früher gezeigt, daß, wenn gleich die sittliche Freiheit den Inhalt des Staates ausmacht, eben diese dennoch durch die Besonderheit des Volksthümlichen wieder gebunden ist. Und weil nun die Christliche Religion nicht eine particuläre Freiheit, vielmehr die absolute zum Inhalt hat, so folgt daraus, daß sie nicht, wie etwa die Chinesische Religion für den Chinesischen Staat, die Indische für den Indischen, der Islam für Despotieen u. s. w. Staatsreligion zu sein vermag. Dem Chinesischen Staat würde die Christliche Kirche bei einer größeren Ausdehnung allerdings gefährlich werden, weil sein Princip gegen das ihrige ein so dürftiges und trockenes ist, daß es nothwendig zum Conflict zwischen beiden und allmälig zum Siege des Christlichen kommen würde. Wir dagegen könnten Missionarien der Chinesischen Religion sehr wohl unbedingte Freiheit geben, Proselyten unter uns zu machen; sie würden unserem religiösen Leben so wenig als unserem politischen etwas anhaben.

Die Verfassung der Christlichen Kirche kann daher nicht monarchisch sein, bestehe diese Monarchie, wie bei der Römischen Kirche, in einem Papst, oder, wie bei der Stiftung der Englischen Hochkirche, in einem König; denn das monarchische Element in ihr ist der heilige Geist selbst, der, nach Christi Verheißung, die Gläubigen in alle Wahrheit führen soll. — Sie kann auch nicht aristokratisch sein, wie in der Anglicanischen Kirche; denn in diesem Fall wird die Gemeine ohne alle Selbstbestimmung regiert. — Sie kann auch nicht blos demokratisch sein, wie es bei vielen Secten war, denn in diesem Fall kommt es unausbleiblich zu einer unorganischen Anarchie, weil dann Jeder Alles allein bestimmen und seine Willkür für das allgemeine Gesetz gehalten wissen will.

Die wahrhafte Verfassung der Kirche ist deswegen die repräsentative, welche aber nur da zu Stande kommen

kann, wo durch den Begriff der Gemeine ihre Spaltung in eine Klerisei und in ein Laienthum aufgehoben und durch eine Vernichtung alles Hierarchischen die Möglichkeit einer Landeskirche geschaffen ist. Hier kann die Gemeine für ihre Angelegenheiten einen Ausschuß aus sich bilden. Mehre Gemeinen können eine Diöcesansynode formiren. Von diesen Synoden kann ein neuer Ausschuß eine Provincialsynode begründen und von den Provincialsynoden kann eine abermalige Deputation eine Generalsynode bilden. Das Interesse des Staates als solchen kann durch einen speciellen Regierungsabgeordneten bei den Provincial- und General-Synoden vertreten und wahrgenommen werden. Dies System wird auch in den meisten Protestantischen Kirchen angestrebt; in Schweden und in den Niederlanden existirt es eigentlich schon, und in Preußen und anderen Ländern Deutschlands geht die Verwaltung durch Consistorien ebenfalls auf eine solche Vermittelung aus, in welcher der Charakter der ganzen Kirche und dessen Nothwendigkeit eben sowohl als das Bedürfniß der einzelnen Gemeine gekannt und befriedigt sei. Diese Verfassung negirt das hierarchische System, welches den Staat nur als Kirche und die Kirche nur als Staat will; es negirt aber auch das ultrapolitische Territorialsystem, welches die Kirche als eine bloße Lehranstalt, als eine fromme Genossenschaft betrachtet, die mit der allergnädigsten Erlaubniß, dasein zu dürfen, hinlänglich befriedigt sei und in jeder Hinsicht ihre Abhängigkeit von der fürstlichen Gewalt anzuerkennen habe.

Indem wir uns nun aller weiteren Ausführung in das Einzelne, über die bischöfliche Würde des Landesherren, über das jus circa sacra und in sacra, über das jus reformandi, inspectionis saecularis und advocatiae, über den Werth der Vertragshypothese im Collegialsystem, über die Ehe und dgl. enthalten, wollen wir zum Schluß nur noch die Bemerkung machen, daß die Protestantische Kirche zwar eine geordnete Verfassung mit festen Principien erlangen, daß in Folge dieser Organisation ihrer Oekonomie, Beamtenkreise und Geschäftsführung, der Cultus neue Blüthen treiben wird, daß aber

eine Herstellung der kirchlichen Disciplin unmöglich ist. Viele scheinen dies zu wünschen, weil sie es für nothwendig halten und weil ihnen aus den früheren Jahrhunderten der Kirche, so wie aus der Römischen, das Bild einer solchen auf die Sittlichkeit und Moralität des Individuums gerichteten Zucht vorschwebt. Allein dies Moment haben wir überlebt und, was den Inhalt der Kirchenzucht ausmacht, ist jetzt in die Institutionen des Staates übergegangen. Denn indem die modernen Staaten in der Christlichen Religion den Mittelpunct gefunden haben, von welchem sie selbst absolut abhängig sind, so ist auch der Geist des Christenthums in alle ihre Institutionen allmälig schon übergegangen oder doch auf dem Wege einer weiteren Einbildung. Die harte Ungleichheit der Stände in Sclaverei und Knechtschaft, die Grausamkeit gegen Kriegsgefangene, die Heimlichkeit der Rechtspflege, die rohen Ausbrüche barbarischer Sitten u. s. w., Alles dies verschwindet immer mehr, und die Staaten selbst, die Regierungen sind es, welche in diesem Geiste der an und für sich freien Menschheit handeln, der der Geist des Christenthums ist. Eben dadurch aber, daß die Staaten selbst Christliche sind und an der Christlichen Religion das höchste Interesse nehmen, wird die Kirche von allem Schmutz der Pfafferei rein gehalten, der so leicht sich ansetzt, wo sie durch eine eigene Disciplin ein polizeiliches Gebiet der Thätigkeit hat.

Dritter Abschnitt.

§. 146. Die Theologie.

Die symbolische Theologie gibt für die Leitung der Kirche den bestimmten Standpunct an; das Kirchenrecht enthält die Darlegung der aus diesem besonderen Standpunct sich entwickelnden Pflichten der Kirche, die nach Außen zu eben so

viel Rechte sind; die Theologie als die Wissenschaft der Christlichen Religion geht über die Besonderung der Kirche aus ihrem particulären Glauben und aus dem ihm entsprechenden besonderen Rechte in die Idee der Kirche an und für sich zurück. Ihren Ausgang nimmt sie von dem Bestreben, die besondere Gestaltung der Kirche als die wahrhafte, der Idee angemessene, beweisen zu wollen, woraus eine zwiefache Form der Wissenschaft entsteht, die polemische und die apologetische. Die Polemik sucht alle anderen Gestalten der Religion als nicht absolut mit ihrer Idee congruirende zu widerlegen und durch diese negative Richtung das wahrhaft Positive des particulären Glaubens darzuthun. Die Apologetik geht umgekehrt von dieser Particularität aus und sucht sie als in sich selbst wahr und vernünftig zu rechtfertigen. Der Sache nach fallen Widerlegung des Negativen und Rechtfertigung des Positiven in Eines zusammen, weil das Positive als das Widerlegende dem Negativen, welches widerlegt wird, an und für sich selbst zu Grunde liegt. Daher vermögen weder die Polemik noch die Apologetik für sich abgeschlossene Wissenschaften zu sein, sondern haben ihr Princip nur in der speculativen Theologie als solcher, von welcher sie als verschiedene Seiten im praktischen Leben auftreten, die in ihr selbst als Momente des Ganzen enthalten sind. Denn alle für das besondere Interesse geführte Polemik und Apologetik treibt sich über sich selbst zum Begriff des Allgemeinen hinaus, der das Besondere als sein aus ihm selbst sich erzeugendes Anderes in sich faßt. Die tiefste Wurzel der ganzen praktischen Theologie ist deswegen die theologische Wissenschaft selbst, indem sie den ächten Gehalt der erscheinenden Wirklichkeit zu erkennen und zu beurtheilen lehrt. Aus dieser immanenten Nothwendigkeit hat keine Religion eine so innige Theilnahme an der Speculation, als die Christliche.

Aber für die praktische Wirksamkeit der theologischen Wissenschaft ist die formelle Seite der Entwicklung der

Religion nicht zu übersehen, welche sich darin ziemlich constant in folgenden Momenten manifestirt. Die Religion nämlich an und für sich oder sie in ihrer ewigen Idee ist nur Eine. Die Erscheinung der Idee aber (welche Erscheinung, wie wir früher sahen, selbst ein Moment derselben) enthält diese Einheit nur in einer Menge von Unterschieden, welche, jeder für sich, ein Moment der Idee zum wesentlichen Inhalt haben. Diese Unterschiede gehen aus dem Bewußtsein hervor, welches sein an und für sich bestehendes Wesen für sich selbst hervorzubringen hat, damit es ihm in seiner ganzen Ausdehnung und einfachen Tiefe Gegenstand werde. Daher treten in die Religion sogleich die Unterschiede des Objectiven und Subjectiven ein. Wie nur Ein Geist ist, in welchem wir leben, weben und sind, so ist auch nur Eine Religion. Insofern nun diese ewige mit dem Geist selbst identische Religion den bleibenden und unvergänglichen Gehalt aller Religion ausmacht, so ist die Gewißheit des subjectiven Bewußtseins von ihr als der alleinigen Wahrheit auch der wahrhafte Glaube; er ist die Einheit des subjectiven Bewußtseins mit dem objectiv bestimmten Inhalt der Religion. Es kann also, wie nur Einen Geist und Eine Religion, nur Einen wahrhaften und durch seine Wahrheit beseligenden Glauben geben, nicht mehre, so wenig es mehre Unendlichkeiten, mehre Vernunften u. s. w., gleichsam verschiedene Sorten, geben kann. In dieser Hinsicht ist das objective Moment von dem subjectiven unabtrennbar und der Glaube und das Glauben fallen als die Einheit beider Momente zusammen.

Aber der an und für sich seiende Glaube geht eben in die Erscheinung ein und durchläuft hier eine Bewegung, in welcher er mit zwei Extremen verknüpft ist, welche nur durch ihn Bedeutung haben und daher auch nur durch ihn zu verstehen sind. Diese gegen den Glauben als wahrhaften negativen Extreme sind der Aberglaube einerseits und der Unglaube andererseits. Der Aberglaube ist im Allgemei-

nen die Gewißheit des religiösen Subjectes von einem Inhalt, den es zwar für die Wahrheit nimmt, der aber an sich nicht die Wahrheit ist. Es nimmt also das Falsche für das Wahre, ohne daß dieser Widerspruch für es selbst vorhanden wäre; für sich ist es vielmehr mit dem unwahren Schein in Einheit, und nicht die Gewißheit, wohl aber die Wahrheit mangelt. Der Unglaube dagegen ist theils der gänzliche Mangel an Religion, so daß dem Bewußtsein gar kein Wesentliches, kein Allgemeines, was die Macht der Welt wäre, existirt; es hat auch eine Gewißheit, aber eine solche, welche die absolute Negation aller Religion ist; alle Religion ist ihm ein frommer Wahn, ein gutgemeinter Selbstbetrug. Theils ist der Unglaube nur in Verhältniß zu anderem Glauben, indem die negative Bestimmung der Unglaubens die positive eines objectiv anderen Glaubens in sich schließt. In diesem Bezuge ist der Christ für den Juden eben so sehr ein Ungläubiger, als der Jude für den Christen. Die subjective Gewißheit des Objectes ist in beiden gleich. Der Jude wie der Christ kann in derselben für seinen Glauben zum Märtyrer werden; aber der Glaube eben, die objective Wahrheit, ist für jeden eine andere.

Weil nun der Geist den unendlichen Trieb hat, sich der alleinigen Wahrheit auf das Höchste gewiß zu werden und seine Gewißheit der Wahrheit gleich zu machen, so folgt daraus, daß er vor der absoluten Erreichung dieses Ziels fort und fort Beschränkungen, die er sich selbst als weitere Bestimmungen seines Fortganges setzt, wird aufzuheben haben. So müssen z. B. alle nichtchristliche Religionen als endliche bestimmt werden, weil sie in ihrer Beschränktheit gegen die allseitige Wahrheit nicht ausdauern können. Darum vergehen sie. Nicht das wirklich Religiöse in ihnen vergeht, denn das Ewige kann nicht sterben, wohl aber, was in ihnen dem Begriff der absoluten Religion unangemessen und in diesem Sinn irreligiös ist, weshalb die Christliche Religion als der positive Grund der negati-

ven Bewegung jener Religionen erscheint. Indem nun eine besondere Gestaltung der Religion sich auflös't, weil das Besondere zum Allgemeinen sich aufheben muß, so entsteht eben hiermit Aberglauben und Unglauben, und zunächst zwar in Einzelnen, welche sich von dem allgemeinen Glauben, der für den wahren galt, ausscheiden. Sie werden gleichgültig gegen den bestehenden Cultus und empfinden Langeweile dabei. Sie fangen an, über die Wahrheit ihres bisherigen Glaubens nachzudenken und versuchen eine Rechtfertigung desselben durch den Gedanken. Sie finden in ihm auch wahre Gedanken, zugleich aber, wie es ihnen vorkommt, augenscheinlich falsche. Es ist einmal von ihnen an der Wahrheit, mit welcher sie bis dahin unbefangen in Einheit gelebt hatten, gezweifelt worden; wie einem durch einen Fluch zum Verweilen und Wachen in einsam mitternächtiger Stunde gebannten Geist, läßt es dem einmal mißtrauisch gewordenen Selbstbewußtsein nicht Ruhe noch Rast. Durch den ganzen Bau seiner alten Dogmatik wühlt sich ihm die negative Stellung des Denkens zum Glauben fort. So wird der vorige Glaube seinem prüfenden, Alles dem Gedanken unterwerfenden, Alles zur reinen Einsicht erheben wollenden Wissensdrang zum Irr- und Aberglauben; die alten Götter des Volkes werden zu Götzen, die alten heiligen Gebräuche zu leeren, sinnlosen Ceremonieen.

Diese Aufklärung verbreitet sich gemach von den Einzelnen weiter und wächs't endlich durch die Vielheit der Einzelnen zur Masse, zur Partei an, welche von dem noch im alten Glauben stehenden Volk als die Masse der häretischen Ungläubigen bezeichnet wird. Vorzüglich geschieht dies von den Priestern, welche die Erhaltung des alten Glaubens mit Recht für ihre heilige Pflicht halten und deswegen für eine Depression der begonnenen Entzweiung durch die äußere Autorität ihrer Kirche am thätigsten sind. Gerade aber, weil sie besonders als der feste Halt der noch bestehenden Religion erscheinen, richtet sich auch umgekehrt wieder die Thätigkeit der aufklärenden Partei vorzüglich ge-

gen sie und behandelt sie als Obscuranten und Servile, welche, was wahrhafte Religion sei, aus absichtlichem Mißverständniß, um sich keine Unruhe zu machen, oder aus Bornirtheit, für Irreligion und Nichtreligion ausgäben. So kommt es zum Kampf der alten und jungen Partei. Die Entzweiung steigert sich zum Fanatismus und dieser ruft gegenseitig die größte Ungerechtigkeit hervor. Die Aufklärer werden nicht blos theoretisch als Atheisten verschrieen, sondern auch praktisch wird ihre Sittlichkeit verdächtig gemacht. Von der anderen Seite lassen die Aufgeklärten es nicht an Beweisen fehlen, an der alten Partei, insbesondere an ihren Führern, der Priesterschaft, den Aberglauben, die Dummheit, Faulheit, den Stolz u. s. f. aufzuzeigen. An empirischen Belägen für die empörendsten Behauptungen kann es bei der Unvollkommenheit alles Menschlichen niemals fehlen; ausgezeichnet schlechte Individuen werden von beiden Seiten mit der Absicht herausgehoben, das, was sie als besondere sind, zum allgemeinen Charakter der ganzen Partei umzustempeln. Aber nichtsdestoweniger ist dieser Kampf die Geburt der Wahrheit, welche als das versöhnende Resultat aus dem Gezänke der privaten Leidenschaften, aus der Noth der endlichen Verhältnisse, aus dem Gemisch und auf- und abschwankenden Gewirr der Parteiungen ruhig und klar hervorgeht; keine Partei also siegt — es wäre denn, daß es überhaupt keiner Partei um Wahrheit, nur um irdische Zwecke zu thun gewesen wäre. Von so Unwürdigem kann dann nicht in der Theologie die Rede sein, die einen, wäre es auch ein beschränkter, doch mindestens objectiven Sinn fordert.

Somit sehen wir, daß durch die Bewegung des Bewußtseins nach rückwärts hin in die Vergangenheit der Aberglaube, nach vorwärts hin in die Zukunft der Unglaube hervorgeht. Beide Begriffe bestimmen sich wechselseitig. Wird nun aus einer bestimmten Gestalt der Religion in eine ihr vorangegangene und darum in ihr als überwunden enthaltene Stufe zurückgeschritten, was nie von einem ganzen Volk, nur von Einzelnen und von Secten geschehen kann, so ist ein solcher

Rückschritt in eine niedrigere, dem Geist schon verlebte Bildung Aberglaube, der nothwendig die Gegenwirkung der Anderen gegen sie erregt, um sie wieder zum rechten Glauben zu reformiren. Daher unterscheidet sich auf dem Gebiet des religiösen Handelns die revolutionaire Seite von der historischen als der reformatorischen. Beiden liegt die Idee zu Grunde; aber im revolutionairen Handeln wird die Idee als noch nicht in der Wirklichkeit existirend gefaßt; sie ist nicht, soll aber sein und zum Bestehenden werden. Im Reformatorischen soll auch etwas gesetzt werden, was nicht ist. Wenn aber das revolutionaire Handeln ein Ideal verwirklichen will, was noch nicht ist, so will das reformatorische etwas schaffen, was war, aber in der Gegenwart nicht mehr ist. Es findet also seine Idee in der Vergangenheit und will sie, wie es sagt, nur wiederherstellen; indessen verändert sich ihm Alles unter der Hand, weil die Idee sich nicht wie der Zeiger einer Uhr auf eine entflohene Stunde genau eben so zurückstellen läßt, sondern in ewiger Selbstverjüngung weiter wandelt, in allen Gestalten ihres Lebens reinster Seligkeit sich erfreuend, wie wenig die kranke und egoistische Reflexion an die Gegenwart des Göttlichen auf dieser Erde glauben möge:

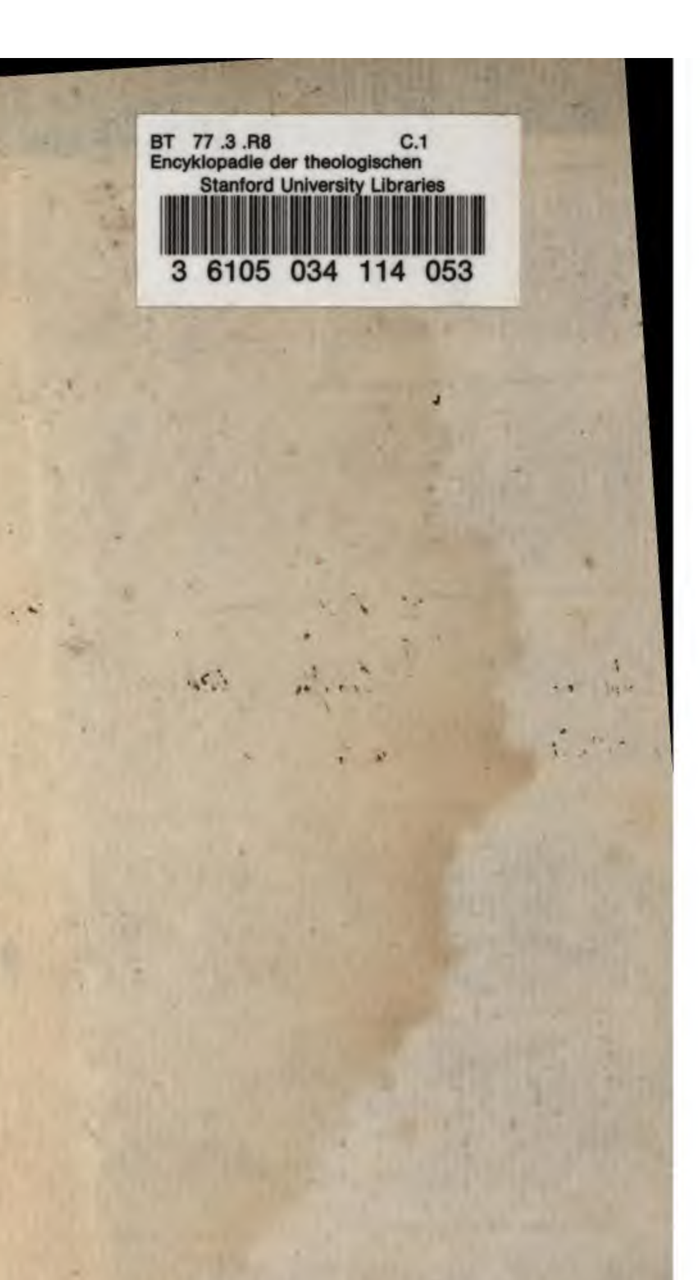
Sieh' diese harte, rauhe Wirklichkeit,
Sie ist des wunderbarsten Kernes Schaale;
In ihrem Innern liegt, nicht himmelweit
Von ihr entfernt, das Reich der Ideale.
Nach höchster Form ringt künstlerisch Natur,
Vorfühlt der Mensch die göttlichsten Entzücken;
Was uns dereinst soll ewig rein beglücken,
Zeigt schon im Endlichen die flücht'ge Spur. —
Zu brechen hier ist noth die dumpfe Schranke,
Nicht bricht sie uns der Gottheit Gnadenhand,
Und in der Geister lichtes Vaterland
Führt nur das Werk, die That, und der Gedanke!

H a l l e,
gedruckt in der Gebauerschen Buchdruckerei.

Diese Encyclopädie ist doch ein Meisterstück ganz eigener Art.
[illegible] der Hegelschen Philosophie [illegible]
Apologie bestimmt [illegible] allen ihren Theilen, [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

Unsere Encyclopädie [illegible]
[illegible]
[illegible] Materie und [illegible]
[illegible] Anordnung der [illegible] Theile [illegible]
[illegible]
[illegible] nicht, sondern
[illegible]
die Apologie [illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]


BT 77 .3 .R8 C.1
Encyklopadie der theologischen
Stanford University Libraries
3 6105 034 114 053

